VERHÄLTNIS
DER BEIDEN ERSTEN AUFLAGEN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT ZUEINANDER.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

JOHANNES WOLF

AUS DESSAU.

...SAD.
...NGD.BAT.
BIBL.

HALLE a. S.

HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.

1905.

Mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben.

MEINEN LIEBEN ELTERN!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546028_0134

Am 29. März 1781 unterzeichnete Kant die Widmung der Kr. d. r. V. an den Minister von Zedlitz. Ein Jahr nach des grossen Königs Tode erschien die zweite Auflage des Werkes, von Kant selbst als „hin und wieder verbessert“ bezeichnet und von da ab stets als massgebend angesehen. Von A^3 an hat Kant an den neuen Auflagen des Buches keinen oder nur ganz geringen direkten Anteil. Der Druck der Neuauflagen ist von ihm weder „überwacht, noch kontrolliert“ worden.[1]) Im ganzen sind es 5 Originalausgaben, in denen die Kr. d. r. V. zu Kants Lebzeiten erschien, nämlich A^1 1781, A^2 1787, A^3 1790, A^4 1794 und A^5 1799. Während nun die beiden ersten Auflagen in vielen und für das Verständnis des Ganzen hochwichtigen Punkten voneinander abweichen, finden sich von A^3 an keine Textänderungen mehr, sondern nur Differenzen sprachlicher Art. Durch B. Erdmanns eingehende Untersuchungen ist es heute erwiesen, dass jeder der Auflagen seit A^3 lediglich die unmittelbar vorhergehende zu Grunde gelegt wurde, und dass demnach als Grundtexte nur A^1 und A^2 in Betracht kommen. Von alters her herrscht nun aber Streit über das Verhältnis dieser beiden Ausgaben. Die einen beklagen den Verlust, der in A^2 durch gewisse Weglassungen entstanden sei,[2]) und halten um einer Reihe von Zusätzen willen A^2 für ein „sich selber widersprechendes, verstümmeltes und verdorbenes

1) Zu vergl. B. Erdmann, Beitr. zur Gesch. und Revision des Textes. 1900.

2) Jakobi.

Buch“;[1]) andere dagegen nehmen die Änderungen von A^2 für eine entschiedene Verbesserung und meinen, dass die Überarbeitung überhaupt nicht den kritischen Hauptpunkt betreffe, sondern nur gewisse Seiten des Systems, die aber vorher schon dem aufmerksamen Leser klar erkennbar waren, deutlicher hervorhebe.[2])

Wo immer also die Kr. d. r. V. dem Leser in neuer Ausgabe zugänglich gemacht werden sollte, da musste man Stellung nehmen zu der Frage, ob der Text auf Grund von A^1 oder A^2 zu edieren sei. Gleich die ersten Herausgeber, Rosenkranz und Hartenstein, entschieden sich im entgegengesetzten Sinne. Während nämlich Rosenkranz, ihm folgend Kehrbach, von A^1 ausgeht, legt Hartenstein, ebenso auch Kirchmann, B. Erdmann u. a., A^2 zu Grunde. Trotz eingehender Untersuchungen ist es bisher noch nicht gelungen, Übereinstimmung in der Frage zu erzielen, in welchem Verhältnis A^1 zu A^2 steht. Man streitet auch heute noch darüber, ob die Änderungen von A^2 den Hauptpunkt des Kant'schen Systems betreffen oder nicht, ferner, wenn diese Änderung zugestanden wird, ob A^2 eine normale Fortbildung der Lehre sei oder Widersprüche in das Ganze hineintrage und demnach das Verständnis verdunkle. Auch über die Motive der Änderung ist man nicht einig. Eine sehr grosse Zahl von Forschern haben sich mit diesen Streitpunkten beschäftigt. Naturgemäss muss auch jeder, der Kants System gründlich durchdenkt, Stellung zu den in Rede stehenden Problemen nehmen. Jakobi, Michelet, Schopenhauer, Rosenkranz, K. Fischer halten A^2 für wesentlich umgeändert bezw. verschlechtert, Hartenstein dagegen, auch Cohen, Überweg, Paulsen, Windelband, Zeller, Riehl, B. Erdmann nur für formell verbessert. Die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von A^1 zu A^2 ist also deshalb so wichtig, weil davon die Interpretation des gesamten Kant'schen Systems abhängt; denn wenn auch Kant die spätern Abdrucke der

1) Schopenhauer.
2) Überweg; B. Erdmann.

Kr. d. r. V. genau nach A^2 wiederholen liess und damit zu verstehen gab, dass A^2 für ihn die massgebende Textgestalt sei, so liegt in diesem Urteil nicht, worauf schon Rosenkranz hinwies,[1]) dass die Differenzen von A^1 und A^2 als gleichgültig anzusehen seien. Die Möglichkeit muss zugestanden werden, Kant habe in A^2 aus irgend einem Grunde „sein System im Stich gelassen". Im Folgenden soll deshalb das Verhältnis von A^1 und A^2 noch einmal erwogen werden und zwar in der Weise, dass der Text analysiert wird, indem ich zugleich Rücksicht nehme auf die wahrscheinliche Absicht Kants bei den betreffenden Textänderungen. Es ist gerade jetzt Zeit, diese Untersuchung wieder aufzunehmen, da in den letzten Jahrzehnten durch die Bemühungen vieler Gelehrter Licht in die Entwicklungsgeschichte des Kritizismus gebracht ist, sodass wenigstens in den Hauptfragen betr. der Entstehung der Kr. d. r. V. Einigkeit erzielt ist. Auch ist, namentlich durch B. Erdmanns gründliche Untersuchungen, der ursprüngliche Textbestand von A^1 und A^2 festgestellt, sodass nunmehr ein vollständiges Variantenverzeichnis der sprachlichen Einzeldifferenzen beider Auflagen vorliegt. Dazu treten die mannigfachen Veröffentlichungen aus Kants Nachlass, in denen noch mancher bisher nicht genügend beachteter Hinweis zu finden ist, der von Bedeutung zur Lösung unserer Frage werden kann. Mit Recht weist Vaihinger darauf hin, dass gerade „in dem Nichtveröffentlichten, in den Entwürfen und Fragmenten, in den Briefen und sonstigen Handschriften die Wurzeln der Werke, auch oft erst die Schlüssel zu ihrem Verständnis liegen".[2]) Denn nur, indem wir „in die Quellen und in das Werden und Wachsen der grossen Werke der grossen Geister eingeführt werden, ist eine gründliche Erfassung derselben möglich".[3]) Vorliegende Arbeit will daher

---

1) Rosenkranz, Kr. d. r. V., 1838, Vorrede p. VI ff.

2) Kantstudien I, 149; V, 74 f.

3) Trotz Schöndorffer in der altpreuss. Monatsschr. XXXVII, 1900, p. 435 ff.

vor allem Rücksicht nehmen auf die in den letzten Jahren erfolgten Publikationen aus Kants Nachlass, nämlich

1. Benno Erdmann, Nachträge zu Kants Kr. d. r. V., 1881.
2. Benno Erdmann, Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V., 1884.
3. Rudolf Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass, 1. Heft 1889, 2. Heft 1895, 3. Heft 1898.
4. Kants Briefwechsel, herausgeg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 und 2 1900, Bd. 3 1902.

Ich will zunächst einen summarischen Überblick geben über die Differenzen beider Ausgaben.

1. Das Inhaltsverzeichnis von A^1 ist in A^2 weggelassen.
2. Die Widmung in A^2 ist um einen Abschnitt gekürzt, das Motto neu hinzugekommen.
3. Die Vorrede von A^1 ist in A^2 weggelassen und durch eine neue ersetzt.
4. Die Einleitung in A^1 ist in A^2 durch Zusätze stark erweitert.
5. Die transscendentale Ästhetik ist wesentlich umgestaltet; es finden sich Kürzungen und Erweiterungen.
6. Der Abschnitt „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“ ist um zwei Paragraphen vermehrt. Im „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien“ ist aus A^1 ein Absatz gestrichen; dafür sind in A^2 drei neue eingesetzt.
7. In der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ ist Abschnitt 2 u. 3 der 1. Auflage vollständig umgearbeitet.
8. Der „systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes“ ist eine längere Anmerkung beigefügt.
9. Die „Axiome der Anschauung“ sind durch einen Absatz erweitert;
10. ebenso die „Antizipationen der Wahrnehmung“;
11. ebenso die „Analogien der Erfahrung“.
12. Der Eingang der „ersten Analogie“ ist umgearbeitet und erweitert.

13. Die beiden ersten Abschnitte des „Beweises“ der „zweiten Analogie“ sind neu hinzugekommen;
14. ebenso die ersten Abschnitte vom „Beweis“ der „dritten Analogie“.
15. Den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ ist „die Widerlegung des Idealismus“ und die „allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“ angehängt.
16. Die Ausführung über „Phänomena und Noumena“ ist wesentlich umgearbeitet, indem vielfach Kürzungen eingetreten sind, denen aber zahlreiche Hinzufügungen zur Seite gehn.
17. Dem „System der transscendentalen Ideen“ ist eine längere Anmerkung angehängt.
18. Die Ausführung über die „Paralogismen der reinen Vernunft“ ist umgearbeitet und wesentlich gekürzt.
19. Dem 6. Abschnitt der „Antinomieen der reinen Vernunft“ ist eine kurze Anmerkung angefügt.
20. A^2 ist bis zur transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in Paragraphen abgeteilt, auch finden sich mehrfach Rückweisungen, die früher fehlten.

Dies sind, soweit es den Inhalt anbetrifft, die Hauptpunkte, in denen A^2 von A^1 abweicht. Die Änderungen erstrecken sich also nicht auf das ganze Werk, sondern reichen nur bis zu den „Paralogismen“. In den späteren Ausführungen findet sich nur eine einzige kurze Anmerkung eingeschoben, vergl. oben sub 19. Kant selbst erklärt in der Vorrede zu A^2: „Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstückes der transscendentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart.“ [1]) Die Umarbeitung selbst besteht in Weglassungen, Kürzungen, Erweiterungen und Hinzufügungen. Dazu treten dann noch eine grosse Zahl von kurzen Korrekturen lediglich rein sprachlicher und stilistischer Art, die das ganze Buch durch-

1) A^2 p. 23. Ich zitiere stets nach der neuen Ausgabe von Kants Werken, herausgeg. von der Königl. Preuss. Akademie, A^1 Bd. IV, A^2 Bd. III.

ziehn, aber für die Zwecke vorstehender Arbeit ausser Acht bleiben können, da sie wesentliche inhaltliche Änderungen nicht bedingen.[1])

Von hoher Wichtigkeit ist es nun, dass Kant verschiedentlich über das Verhältnis beider Auflagen gesprochen hat. Da „der Verfasser der beste Ausleger seiner Worte ist“,[2]) habe ich die hierhergehörigen Kant'schen Darlegungen genau geprüft. Es übersteigt den Rahmen dieser Arbeit, die Untersuchung im Einzelnen aufzuführen. Ich nenne deshalb nur die Stellen, welche ich in Betracht gezogen habe. Wichtig als Selbstaussagen Kants sind die Vorreden zu A^2 und A^1. Von den Briefen spricht über A^1 der Brief Kants an Herz, anzusetzen nach dem 11. Mai 1781, an Biester vom 8. Juni 1781, an Garve vom 7. August 1783, an Mendelssohn vom 16. August 1783, an Schulz vom 26. August 1783, an Schütz vom 23. August 1784. Für A^2 kommen nur zwei Briefe in Betracht, nämlich Kants Brief an Bering vom 7. April 1786 und an Jakob vom 26. Mai 1786. Eine Reihe von Briefen enthalten dann noch Notizen, welche auf Einzelheiten Licht werfen. Über die inhaltliche Abgeschlossenheit seines Systems spricht Kant in den Briefen an Reinhold vom 28. Dezember 1787 und 7. März 1788, ferner in der „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“ vom 7. August 1799, über den Gliederbau des Systems wird gehandelt im Briefe an Reinhold vom 28. Dezember 1787 und in der eben erwähnten Erklärung vom 7. August 1799. Wichtig für Kants Stellung zur gemeinschaftlichen Arbeit auf dem Gebiete der spekulativen und praktischen Philosophie ist der Brief vom 7. März 1788. Kants Verhalten zu Gegnern seines Systems nach dem Erscheinen von A^2 illustrieren der Brief Jakobs an Kant vom 28. Februar 1789, ferner der Brief Kants an Reinhold vom 19. Mai 1789, an Fr. H. Jakobi vom 30. August 1789, an Tieftrunk vom 12. Juli 1797. Von

1) Zu vergl. B. Erdmann, Beitr. zur Gesch. u. Revision des Textes, 1900.

2) Vergl. den Brief von Schütz an Kant vom 21. Aug. 1783.

den „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft“ kommen vor allem in betracht Nr. 8, 14, 15, 22, 56. Reiche Ausbeute gewähren die Prolegomena. Ich verweise nur auf Kants Werke IV, p. 261—264, 255, 380—382. Auch die Kr. d. pr. V. enthält manches Brauchbare. Ich hebe besonders hervor Kr. d. pr. V., herausgegeben von Kehrbach, Reclam, p. 5—10. Betreffs der Frage der „Popularität“ kommen noch in Betracht Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke IV 409, dann Logik, herausgegeben von Jäsche. Ausführlich behandelt diese Frage B. Erdmann in den hist. Unters. über Kants Prolegomena, vor allem p. 12ff., 47ff.

Das Material ist aber ausreichend, um bindende Schlüsse zu gewinnen. Auf Grund von authentischen Selbstzeugnissen Kants lässt sich nämlich mit Bestimmtheit dartun, er habe stets die Überzeugung gehabt, sein System sei in A^2 nicht geändert. Nur auf Formelles habe sich die Umarbeitung bezogen. Sein System sei schon in A^1 vollendet und in sich abgeschlossen gewesen. Er wusste ihm nichts zuzusetzen, auch hatte er nichts zurückzunehmen. Was die Form anbetrifft, so hat er selbst manche Stelle für verbesserungsbedürftig gehalten, auf andere hat er sich durch die Einwürfe der Gegner hinweisen lassen.

Ich habe die Frage, wie stellt sich Kant selbst zur Umarbeitung der ersten Auflage seiner Vernunftkritik, so eingehend untersucht, weil man dadurch einen festen Standpunkt gewinnt zur Beurteilung der Differenzen beider Textgestaltungen. Kant hielt A^1 und A^2 inhaltlich für übereinstimmend. Geändert hat er, um Dunkelheiten, die er selbst fand, aufzuhellen und Missverständnisse, auf welche er durch Einwürfe der Gegner aufmerksam gemacht wurde, zu beseitigen. Wir haben also ein Recht, ja, es ist unsere Pflicht, in der folgenden Untersuchung stets von der Voraussetzung auszugehn, Kant habe in A^2 den Inhalt des Systems nicht ändern wollen. Ferner ist bei der Gegenüberstellung der umgearbeiteten Partieen stets zu fragen, welche Dunkelheit

von A^1 bezw. welche Einwürfe von gegnerischer Seite die Änderung veranlasst haben.

Damit sind die Gesichtspunkte gegeben, welche für die folgende Untersuchung massgebend sein sollen. Sie sind nicht neu, aber bisher nirgends mit Consequenz durchgeführt. [1])

Über die Veranlassung zur Umarbeitung seiner Vernunftkritik hat Kant keinen Zweifel gelassen. Die Hauptstellen, in denen er die Motive der Umänderung von A^1 bespricht, sind oben erwähnt. Stets weist er darauf hin, dass es sachliche Gründe sind, die ihn zur Umarbeitung veranlassten. Den Inhalt seines Systems hat er seiner eigenen, klar ausgesprochenen Meinung nach nicht verändert; nur Missverständnisse sollten beseitigt und Dunkelheiten aufgehellt werden. Kein Geringerer nun als Schopenhauer macht Kant wegen der Änderungen in A^2 schwere Vorwürfe. Aus völlig unmoralischen und deshalb durchaus verwerflichen Gründen habe Kant die Umänderung vollzogen, und das Ergebnis dieser Arbeit, das in A^2 vorliegt, sei geradezu eine Fälschung des eigentlichen Systems, das einzig A^1 „rein und unverfälscht“ enthalte. Weil ein Schopenhauer dies äussert, ist es notwendig, darauf einzugehn.

Als es 1837 bekannt wurde, dass die beiden Professoren Rosenkranz und Schubert eine Gesamtausgabe der Werke Kants veranstalten wollten, da wendete sich sofort Schopenhauer brieflich an die beiden mit der Bitte, sie möchten die Kr. d. r. V. ja auf Grund der ersten Auflage edieren. In der Vorrede zur Ausgabe der Kr. d. r. V. vom Jahre 1838 spricht Rosenkranz selbst ausführlich über diese Angelegenheit. [2])

Die Briefe, welche Schopenhauer in dieser Angelegenheit geschrieben hat, sind durch R. Reicke in der altpreuss. Monatsschr. XXVI, 1889, p. 310—331, mitgeteilt. Der erste dieser Briefe ist datiert vom 24. Aug. 1837, der zweite vom 25. Sept. 1837 und der dritte vom 12. Juli 1838.

---

1) Zu vergl. Kantst. III, 168 ff. Eine erfüllte Prophezeiung Kants von Paul v. Lind, besonders p. 175.

2) Rosenkranz, Kants Werke I, 49 ff.

Nach Schopenhauers Meinung hatte Kant aus „Menschenfurcht, entstanden durch Altersschwäche“ die Änderungen vorgenommen. Er sah die jedem Gründer so unschätzbare und unerlässliche Originalität gefährdet, auch war sein grosser Freund Friedrich II. gestorben. Autoreneitelkeit und das Bestreben, sein Mäntelchen nach dem Winde zu hängen, hätten ihm bei der Umarbeitung von A^2 die Feder geführt.

Was Schopenhauer gegen das System selbst einzuwenden hat, kann erst weiter unten besprochen werden. Hier handelt sich's vorerst nur um die Frage, wie er Kants Charakter den Prozess macht, ob sich wirklich erweisen lässt, Kant habe aus „Originalitätssucht und unwürdiger Menschenfurcht“ die neue Auflage geschaffen.

Schopenhauers Beweisführung beruht auf der Annahme, Kant sei ein durchaus unlauterer Charakter gewesen, der um äusserer Ehren willen Überzeugungen, die in jahrzehntelanger angestrengter Arbeit sein inneres Eigentum geworden sind, aufgiebt, ja, in schamloser Weise wider besseres Wissen und Gewissen sich der Zeitströmung anpasst, sein Gewissen mit Lügen beladet und in raffinierter Weise Gebrauch macht von sophistischen Taschenspielerstückchen, alles, bloss um äusserer Ehren willen. Diesen Kant zu entdecken, blieb Schopenhauer vorbehalten, der nach Kuno Fischers Wort die Manie hat, stets die schlechtesten Motive für die besten Erklärungsgründe zu halten. Der Kant der Geschichte ist dies freilich nicht.

Der grosse Königsberger Philosoph ist natürlich auch nicht von Anfang an „fertig“ gewesen. Wandlungen in seinem geistigen Leben hat auch er durchgemacht.[1]) Von diesen „mancherlei Umkippungen“ spricht der 41 jährige im Brief an Lambert vom 31. Dez. 1765. Stets ist aber Kant ehrlich gegen sich und andere gewesen.[2]) Wie ernst er es

1) Refl. II Nr. 4, 6, 7, 217.

2) Kants Briefwechsel, bespr. von O. Schöndorffer in der altpreuss. Monatsschr. XXXVII. 454.

gerade mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit nahm,[1]) dafür liegen eine Reihe schöner Aussprüche von ihm vor. Ich hebe nur zwei charakteristische Selbstzeugnisse heraus. Am 8. April 1766 schreibt er an Mendelssohn: „Die Befremdung die sie über den Ton der kleinen Schrift[2]) äusseren ist mir ein Beweis der guten Meinung die sie sich von meinem Charakter der Aufrichtigkeit gemacht haben und selbst der Unwille, denselben hierinn nur zweydeutig ausgedrückt zu sehn, ist mir schätzbar und angenehm. In der Tat werden sie auch niemals Ursache haben diese Meinung von mir zu ändern denn was es auch vor Fehler geben mag denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kan so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasienige worinn ich sicherlich niemals gerathen werde nachdem ich schon den grössesten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernet habe das meiste von dem zu entbehren und zu verachten was den Charakter zu corrumpieren pflegt und also der Verlust der Selbstbilligung die aus dem Bewusstseyn einer unverstellten Gesinnung entspringt dass grösseste Übel seyn würde was mir nur immer begegnen könte aber ganz gewiss niemals begegnen wird.“ [3]) Noch mehr betont er sein Bestreben, in litterarischen Dingen unbedingte Wahrhaftigkeit walten zu lassen, in dem Briefe an Schütz vom 25. Nov. 1788. Das sind bei einem Kant nicht Worte, sondern unverbrüchliche Maximen seines Handelns. In den Briefen der Zeitgenossen an Kant, vor allem auch in den bekannten Biographieen von Jachmann, Borowski und Wasianski finden sich viele Belege dafür, welche Hochachtung man gerade Kants Charakter entgegenbrachte. Alle, die Kant persönlich nahe getreten sind, bezeugen einmütig, dass sein Handeln

1) Hierzu besonders zu vergl. Jachmann, I. Kant, 6. u. 7. Brief, auch K. Fischer, Kant, 1882, I, 103ff. u. O. Schöndorffer a. a. O. p. 439 ff.

2) Träume eines Geistersehers, vergl. Brief Kants an Mendelssohn vom 7. Febr. 1766.

3) „Alles was kriecht ist zugleich falsch. Denn ein jeder Mensch ist sich des unverlierbaren Rechts der Gleichheit bewusst.“ Lose Blätter II, 148.

seinen Worten entsprach. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ging ihm über alles.[1]) Schubert trifft das Richtige, wenn er sagt: „Kant war gross und bewunderungswürdig durch seinen Geist und den Umfang seines Wissens. Doch nicht minder gross und erhaben steht er da durch seinen Charakter, die Festigkeit seines Willens, seine Wahrheitsliebe, seine ächte Humanität. Kant lebte, wie er lehrte.[2]) Es ist daher völlig unverständlich, wie Schopenhauer ohne Weiteres voraussetzen kann, Kant sei vor schamlosen Lügen nicht zurückgeschreckt. Mindestens hätte er ein Handeln bona fide annehmen sollen, darauf zurückgehend, Kant sei bei der Umarbeitung der ersten Auflage seiner Vernunftkritik schon so altersschwach gewesen, dass er seine Irrtümer selbst nicht mehr einsehn konnte. Von Kants Altersschwäche spricht ja Schopenhauer in diesem Zusammenhange auch; sie soll ja der Grund von Kants „Leichtsinn“ und „Furchtsamkeit“ sein. Aber auch hier befindet sich Schopenhauer in direktem Widerspruch zu den offenbaren Tatsachen. Man bedenke nur, welche Fülle

1) Widerruf und Verleugnung der eigenen Überzeugung nennt er „niederträchtig“, vergl. Schubert XI, 2 p. 138, auch Werke XII, 406 „zur Cabinettsordre König Fr. Wilh. II.“ Nur in einem Punkte ist Kants Wahrheitssinn oftmals angezweifelt worden. Es betrifft dies seine Antwort auf das Königl. Reskript. vom 1. Okt. 1794. Hierüber zu vergl. Vorrede zum Streit der Fak., Reclam, p. 21 ff. Es muss auch zugestanden werden, wie Kant ja selbst darlegt a. a. O. p. 27, dass der Zusatz „als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan“ eine „versteckte Wendung“ enthielt. Zu vergl. A. Riehl, Kantrede 1904, p. 7. Aber wie viel man auch, namentlich in letzter Zeit wieder, die Frage erwogen hat, ob sich Kant hier einer „Unwahrhaftigkeit, Sophistik, Mental-Reservation“ schuldig gemacht habe, es wird doch stets bei K. Fischers Urteil bleiben, wenn man Kants Charakter gerecht werden will: „Eine Änderung seiner Ansichten, die man ihm zumutete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kants eigenem Gefühl ungebührlich; der Rest war Schweigen.“ K. Fischer, Kant I, 82. Ganz ähnlich Fromm, Kantst. III, 237 ff. Zu vergl. vor allem auch Arnoldt, Beitr. zur Gesch. von Kants Schriftstellertätigkeit, altpr. Monatsschr. XXXV p. 1 ff. Rezension von Fromm, Kantst. III, 237 ff.

2) Rosenkranz-Schubert, Kants Werke, Teil XI, Abt. 2 p. 184.

hochbedeutender Werke Kant von 1786 bis zu seinem Tode noch fertiggestellt hat, Werke, von denen selbst Schopenhauer einige als bewunderungswürdig rühmt. Dazu treten die zahlreichen Journalabhandlungen, ein ausgedehnter Briefwechsel, gehäufte Amtsgeschäfte — Kant war 1786 und 1788 Rektor und verwaltete sein Amt in mustergiltiger Weise. All das vollbringt kein altersschwacher Greis, der nicht mehr im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist, sondern nur jemand, der geistig rege und frisch ist. Schopenhauer lag es nun ob, zu beweisen, Kant sei in den Jahren 1781—1786 so geistesstumpf geworden, dass er nicht mehr klar denken konnte. Weil dieser Beweis aber unmöglich zu führen ist, so macht eben Schopenhauer den Versuch, worauf schon R. von Raumer hinweist, darzutun, Kant habe jene Änderungen aus unsittlichen Motiven wider besseres Wissen und Gewissen vorgenommen. Alles also, was Schopenhauer auf Kosten der vermeintlichen Altersschwäche Kants setzt, ist ungerechtfertigt.

Ebenso haltlos ist der Vorwurf, Kant habe aus reiner Originalitätssucht, lediglich zur Befriedigung der oberflächlichsten Eitelkeit, seine Vernunftkritik in solcher Weise verunstaltet.

Schon R. v. Raumer verteidigt hier mit Geschick den grossen Königsberger Philosophen.[1]) Auf Grund der Schopenhauer'schen Annahme gewinnt er folgendes Bild von Kants Charakter: Im Jahre 1781 veröffentlicht er die Kr. d. r. V. und trägt hier die Ergebnisse langjährigen Forschens im Ton der treusten Wahrheitsliebe und der innigsten sittlichen Überzeugung vor. Kaum aber erklärt ein oberflächlicher Rezensent diese Ergebnisse für nichts als „aufgewärmten Berkleyschen Idealismus", so springt Kant von diesen seinen Überzeugungen, obwohl er sie noch immer hegt, ab und trägt etwas Neues vor, und das alles, bloss, um originell zu sein. R. v. Raumer fährt dann fort: „Wie wenig dieser Zug klein-

1) R. v. Raumer, Die doppelte Rezension des Textes von Kants Kr. d. r. V., Erlangen 1854. p. 9 ff.

licher, nach raschem Effekt haschender Eitelkeit im Wesen Kants lag, wird der unparteiische Leser schon aus dem einen Umstande entnehmen, dass Kant mit der Herausgabe seines grossen Werkes bis in sein 57. Lebensjahr gewartet hat.“ Dem lässt sich noch manches andere hinzufügen. Oben ist oft darauf hingewiesen, dass Kant nichts lieber sah, als dass man gegen sein System Einwürfe erhob,[1]) um dadurch Gelegenheit zu erhalten, Missverständliches aufzuhellen. An Garve und Mendelssohn richtete er die dringende Bitte, ihr Ansehen und ihren ganzen Einfluss darauf zu verwenden, dass dem neuen System Feinde entständen. „Es ist nötig und gewiss,“ heisst es in der 58. Reflexion, „dass ein jedes wahre Paradoxon im Anfange Widerstehen finde, um gesichert und geprüft zu werden und darnach desto dauerhafter zu sein.“ Wenn man also sein System bekämpfte, so geschah es ganz nach seinem Willen, nur musste es in ehrlicher Weise geschehn. Selbst einem Feder zürnte er nicht. „Feder ist bei aller seiner Eingeschränktheit doch ehrlich.“[2]) Dazu kommt, dass Kant allerdings genau wusste, von welcher Tragweite für die Wissenschaft seine Untersuchung wäre. Eine Kopernikanische Umwälzung sollte sie hervorrufen; denn es war „eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft“.[3]) Er hatte in der Tat das Bewusstsein, Unvergängliches geleistet zu haben. Ebenso genau wusste er aber, dass auch seiner das Geschick der meisten Entdecker warte. „Alle neuen Theorien,“ führt Refl. 57 aus, „die eine grosse Veränderung machen, müssen von jemand anders introduziert werden. Der Erfinder hat sie niemals in Gang bringen können. Es war die Bestätigung durch fremde Vernunft, welche ein gutes Urteil zu Gunsten des Neuen veranlasste.“ Ich erinnere hier auch an das Wort Kants aus den „Tagebüchern“ von Varnh. v. Ense: „Ich bin mit meinen Schriften um 100 Jahr zu früh gekommen.“ Dass auch er Vorgänger hatte und denen sehr

1) So auch im Brief von Mendelssohn an Kant vom 16. Okt. 1785.
2) Brief Kants an Reinhold vom 19. Mai 1789.
3) Brief an Garve vom 7. Aug. 1783 und öfter.

vieles verdankte, wusste er genau und spricht gelegentlich davon. „Ich bin sehr wohl damit zufrieden," heisst es in der 49. Refl., „wenn man das Beste dieser vorgetragenen Lehre bei den Alten antrifft. Dass ein Urteil des Verstandes schon dem gesunden Begriffe anderer vorgelegen habe, ist zu vermuten und dient dazu, den Verstand wieder zu vereinigen." Für seinen Ruhm als Entdecker[1]) ist er nicht besorgt. Durch keinen „Autorenkützel" will er sich verleiten lassen, „in einem leichteren und beliebteren Felde Ruhm zu suchen", bevor er seinen „dornigten und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frey gemacht habe".[2]) Zu Beginn seines 7. Briefes über Kant erklärt Jachmann: „Sich selbst mass Kant nach einem verhältnismässig kleinen Massstabe und sein Sinn für Wahrheit und Lauterkeit, den er durch sein ganzes Leben äusserte, neigte sich bei der Darstellung, Beurteilung seiner selbst zu einer liebenswürdigen Bescheidenheit hin."[3]) Ihm war es stets nur um die Sache zu tun. Drum ladet er auch immer wieder zur Mitarbeit an seinen Untersuchungen ein. Logik und Metaphysik „sind jederzeit das vornehmste Augenmerk meiner Studien gewesen", erklärt er am 14. Dez. 1758 der russischen Kaiserin Elisabeth gegenüber.[4]) Namentlich ist es ja das Geschick der Metaphysik, das ihm am Herzen liegt. Er hat das Schicksal, in sie „verliebt" zu sein,[5]) drum sorgt er stets für diese Wissenschaft. Dass von seinen Fachkollegen nur vereinzelte ihn verstehn und recht würdigen werden, weiss er von vornherein. Wenn das Denken einmal in ein bestimmtes Gleis gebracht ist, ist es schwer, neue Bahnen einzuschlagen.[6]) Immer mehr muss er erkennen, wie man nicht versteht, was er will.

1) K. Fischer, Kant I, 40, 1882.

2) Brief Kants an Herz gegen Ende 1773.

3) Zu vergl. Kants Verhalten, als ihm zum 60. Geburtstag eine Medaille geschenkt wird, Brief Kants an Schultz vom 4. März 1784.

4) Zu vergl. auch Kants Schreiben an Friedrich II. vom 8. April 1756.

5) Kant, Träume eines Geistersehers. Reclam, p. 61.

6) Zu vergl. Refl. 56.

Schliesslich sieht er davon ab, die gegnerischen Einwürfe zu widerlegen,[1]) und überlässt seinen Freunden die Verteidigung des Systems. Er selbst will seine Lebenszeit noch nützen, um die Pläne, die er noch im Hinblick auf die Metaphysik hat, zu verwirklichen. Nicht Angst um seinen Autorenruhm führt also Kant die Feder bei Abfassung von A^2. Lediglich Liebe zur Metaphysik liess ihn auf die Einwürfe, die man bis dahin erhoben hatte, antworten. Man sollte ihn besser verstehen. Diesem Zwecke sollten ja schon die Prolegomena dienen. Nicht sein System hat er im Stiche gelassen, sondern die Auffassung desselben erleichtert, indem er die Darstellung fasslicher gestaltete. Vom guten Willen des Publikums will er nicht abhängen. „Wenn diese Schrift," heisst es in der 48. Refl., „Gunst nötig hat, um durchzukommen, so mag sie immer verworfen werden."

Kant war frei von Originalitätssucht und Autorendünkel. Seine Briefe sind „die eindruckvollsten Beweise" seines Wahrheitssinnes.[2]) „Jener unbedingte Wahrheitssinn, den vor allem die Wissenschaft braucht", er ist unter „Kants Charakterzügen der mächtigste und grösste, der alle übrigen in sich schliesst".[3]) Kant war nimmermehr der Mann, der, wie Schopenhauer annahm, um äusserer Ehren willen[4]) seine wissenschaftlichen Überzeugungen leichtfertig preisgab und wider besseres Wissen und Gewissen in schamloser Weise log. Für keinen dieser Vorwürfe findet sich bei Kant auch nur der geringste Anhaltepunkt. Nein, das Bild Kants muss mit andern Farben gezeichnet werden. Schöndorffer versucht es auf Grund der Briefe, indem er ausführt: „Schlicht und

1) Vorrede zu A^2, p. 25 f.

2) Schöndorffer, a. a. O., p. 449.

3) K. Fischer, a. a. O., 104. So auch B. Erdmann, Kantrede 1900, p. 31. „Kant hat gelebt, was er gedacht."

4) Brief Jakobs an Kant vom 28. Juli 1787: „Wenn auch Sie selbst über dergl. Beyfall erhaben sind" etc. Jakob erzählt, mit welcher „Achtung" und „Ehrfurcht" man in Berlin von Kant spricht, namentlich auch von seiten des Ministers v. Zedlitz und des Grafen v. Herzberg.

anspruchslos, bescheiden und frei von jeder Eitelkeit,[1]) beseelt von einem unbestechlichen Streben nach Wahrheit, das sich in seinem wissenschaftlichen Denken nicht minder wie in der Lauterkeit seines Herzens zeigt, teilnehmend an dem Geschick seiner Mitmenschen und helfend und fördernd, wo er nur kann, tut er ... aufs redlichste seine Pflicht,[2]) ohne sich darum zu kümmern oder zu härmen, was andere tun mögen. Wahrlich, ein Bild schlichter Grösse, das gerade durch seine Einfachheit auf den dafür empfänglichen Beschauer einen das Innerste ergreifenden und das ganze Leben hindurch nachhaltenden Eindruck macht. Dieser ruhige Enthusiasmus für Wahrheit und Pflicht, der sich auch im Kleinsten immer und überall zeigt."

Weiter soll es nun nach Schopenhauers Meinung „Menschenfurcht" gewesen sein, was ihn bei der Umarbeitung der ersten Auflage seiner Vernunftkritik geleitet habe, „einmal die verzeihlichere, nicht gern für einen paradoxen Narren zu gelten, dann aber auch die schwächlichere, die bei dem in Preussen eintretenden Thronwechsel den Mantel nach dem Winde hängt".[3]) Den ersten Punkt können wir hier kurz abtun. Was sich dagegen geltend machen lässt, hebt R. v. Raumer schon hervor, indem er a. a. O., p. 12 ausführt: „Was nun die angebliche Furcht Kants, für paradox zu gelten, betrifft, so hat er bekanntlich nicht nur in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik und in allen späteren Auflagen der Kr. d. r. V., sondern auch in allen seinen Schriften gerade das unverbrüchlich festgehalten, was dem gewöhnlichen Sinn am allerparadoxesten erscheint, nämlich die Idealität von Raum und Zeit. Auch will sich's übel reimen, dass Herr Schopenhauer den grossen Philosophen

1) Brief Kants an M. Herz vom Anfang April 1778. „Gewinn und Aufsehn auf einer grossen Bühne haben, wie sie wissen, wenig Antrieb vor mich."

2) Ähnlich Riehl, Kantrede 1904, p. 6 f., wo Kant und der grosse König zusammengestellt sind. Auch E. Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph, 1886, p. 69 f., 181.

3) R. v. Raumer, a. a. O., p. 12 ff.

einmal bis zur völligen Gewissenlosigkeit originalsüchtig und das andere Mal so kopfscheu vor dem Schein des Paradoxen macht."

Der 2. Punkt dagegen verlangt ein näheres Eingehen. „Dazu kam von aussen, dass der grosse König, der Freund des Lichtes und Beschützer der Wahrheit, eben gestorben war."[1]) Dadurch soll sich nun Kant so in Furcht haben jagen lassen, dass „er tat, was seiner nicht würdig war."

Auch hier sind Schopenhauers Vorwürfe gegen Kant vollständig haltlos und ungerechtfertigt. Der Nachweis dafür lässt sich mit Leichtigkeit führen, weil eine Reihe von Tatsachen vorliegen, welche Kants Verhalten zur damaligen Regierung klar illustrieren.

Gehen wir zunächst auf das Verhältnis Kants zu Friedrich dem Grossen ein! Offensichtlich ist die Regierungszeit dieses Fürsten „Kants eigentliche Zeit". Freilich scheinen sich beide nicht näher getreten zu sein.[2]) Innerlich freilich gehören sie zusammen.[3]) Die Betonung des pflichtmässigen Handelns ist ihnen beiden gemeinsam. In seinem kategorischen Imperativ hat Kant nur formuliert, „was ihm in seinem König nicht nur als lebendige Tatsache, sondern auch als bewusster Grundsatz gegeben war".[4]) Des grossen Königs Devise: „Es ist nicht notwendig, dass ich lebe, wohl aber, dass ich meine Pflicht tue", „könnte auch in der Kr. d. pr. V. stehen".[5]) Die Königl. Reskripte an Kant bis zum Tode des grossen Friedrich sind durchaus huldvoll und wohlwollend. „Der sehr geschickte und mit allgemeinem Beifall auf der hiesigen — Königsberger — Universität docierende Magister Kant," wie er im Reskript vom 16. November 1764 genannt wird, hatte sich häufig der besonderen Gnade seines Königs zu erfreuen, zu vergl. besonders die Reskripte vom 16. November 1764 und 31. März 1770.

1) K. d. r. V., Reclam, p. IV.
2) E. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph, 1886, p. 213.
3) A. Riehl, Kantrede 1904, p. 6.
4) Zeller, a. a. O., p. 69.
5) A. Riehl, a. a. O., p. 6.

Ein besonderer Gönner Kants war der Kultusminister Friedrichs II., der Freiherr von Zedlitz.[1]) Das Verhältnis zwischen diesem geistvollen, hochgebildeten Manne und dem Königsberger Philosophen blieb, wie Schubert[2]) sagt, „ungetrübt in der reinen Haltung gegenseitiger Achtung, solange jener hochherzige Staatsmann an der Spitze des Unterrichtswesens im preussischen Staate stand". Von Anfang an erkannte Zedlitz Kants Bedeutung für die Universität Königsberg. Deshalb liess er auch keine Gelegenheit vorübergehen, ohne die Universität nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben.[3]) Mit Kant korrespondierte er gleichfalls. Nicht weniger als 7 Nummern umfasst der schriftliche Verkehr beider Männer allein im Jahre 1778. Man muss Schubert rechtgeben, wenn er hervorhebt:[4]) „Sie erscheinen ebenso als ruhmwerte Beweise für den Stand der geistigen Bildung und Humanität des preussischen Ministers in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, als sie schön zurückstrahlen auf die Genialität des akademischen Lehrmeisters, der für sich eine so warme und lebhafte Anerkennung errang." Zedlitz nahm lebhaft Anteil an Kants wissenschaftlichen Bestrebungen, namentlich interessierte er sich für die physikalische Geographie. Er verschaffte sich sogar ein Collegheft dieser Vorlesung von einem Schüler Kants, um seinen Wissensdurst gründlich zu befriedigen. Gelegentlich bittet er dann Kant, er möge ihm ein sorgfältig geschriebenes Heft zugänglich machen, damit er nicht zuviel Mühe habe, Richtiges vom Falschen zu trennen. Auch die Verbesserung von Kants äusserer Lage lässt er sich sehr angelegen sein.[5]) Kant dankt in edler Weise seinem Freunde, indem er ihm die Vernunftkritik widmet.

Bis zum Tode Friedrichs des Grossen, den 17. August 1786, hatte sich also Kant der Gunst seines Regenten und

1) Zeller, a. a. O., p. 34.
2) Schubert, Kants Werke, XI. Teil, 2. Abt., p. 65
3) Reskript v. 25. Dez. 1775. Schubert a. a. O., p. 58.
4) p. 61.
5) Brief vom 28. Febr. 1778.

der Freundschaft des Kultusministers zu erfreuen. A^2 ist nun, wenn man vom Datum der Dedikation ausgeht, den 23. April 1787 abgeschlossen, also weit über $^1/_2$ Jahr nach dem Tode des grossen Königs. Etwas ganz Sicheres über Beginn der Umarbeitung, den Fortgang im Einzelnen und den Abschluss im Ganzen lässt sich leider nicht ausmachen. Auch B. Erdmanns eingehende Untersuchungen in der neusten Ausgabe der Kr. d. r. V. gelangen nur zu ungefähren Resultaten. Das ist jedoch sicher, dass Kant schon Ende März 1786 mit der Umarbeitung von A^1 beschäftigt war. Im April 1787 wird die Vorrede beendet. Damals muss jedoch der grösste Teil der neuen Auflage schon gesetzt gewesen sein.[1]) Also vom März 1786 bis April 1787 hat Kant mit den Änderungen von A^1 zu tun gehabt. Hätte nun Schopenhauer mit seinem Vorwurfe recht, dann müsste das eine Zeit gewesen sein, in welcher Kants Verhältnis zur preussischen Regierung ein ganz anderes geworden sein muss, als es noch kurz vorher gewesen war. Dafür fehlt aber jeder Anhalt. Wir müssen, um das zu beweisen, Kants Verhältnis zur preussischen Regierung in der Zeit von 1786 zu 1787 ins Auge fassen.

Zunächst fällt sehr ins Gewicht, dass Kants Freund und Gönner, Zedlitz, noch Kultusminister blieb bis 1788. Auch der neue Regent war Kant anfangs durchaus wohlgesinnt. Dies zeigte sich gleich nach dem Tode des Grossen Friedrich. Kant war 1786 Rektor, daher kam ihm die Ehre zu, die Huldigungsansprache vonseiten der Universität an den neuen König, als dieser zum 1. Male nach Königsberg kam, zu halten. In der gnädigsten Weise wurde Kant vom Könige aufgenommen.[2]) Auch des Königs Minister, Herzberg, der mit nach Königsberg gekommen war, zeichnete den berühmten Professor in jeder Weise aus.[3]) Die Freundlichkeit

1) Kants Werke III 555 ff.

2) Schubert, a. a. O., p. 71.

3) Am 28. Juli 1787 schreibt Jakob, zurückgekehrt von einer Reise nach Berlin, an Kant: „Es hat mich ungemein gefreut, dass

des Königs ist damals sicher nicht „gehaltlose Zeremonie“ gewesen, worauf schon R. v. Raumer[1]) hinweist, „die man um so weniger in Anschlag bringen dürfe, als damals noch Kants vertrauter Freund und Gönner, der Freiherr von Zedlitz, das geistliche Departement verwaltete und mithin der König über das Gefährliche der Kantischen Philosophie noch nicht gehörig aufgeklärt sein mochte“. Den besten Beweis dafür bietet die Gehaltserhöhung, die Kant durch Reskript vom 3. März 1789 zugewiesen wurde. Es war dieser Akt ein hervorragender Beleg besonderer königlicher Huld. Mit Recht urteilt Schubert hierüber:[2]) „Die lebhafte Verwendung des Ministers Graf Herzberg . . . verschaffte Kant die Auszeichnung einer persönlichen bedeutenden Zulage ausserhalb des Universitätsfonds, welche damals als ein ausserordentlicher Beweis der grössten Anerkennung von Seiten des Staates galt und im 18. Jahrhundert ohne ein 2. Beispiel für die Universität Königsberg war.“ Wie günstig man damals im Staatsministerium und im Ober-Schulkollegium über Kant dachte, das beweisen die Nachrichten, die Biester am 7. März 1789 über das Zustandekommen der Gehaltserhöhung nach Königsberg gelangen lässt.

Auch Wöllner ist Kant von Anfang an nicht feindselig entgegengetreten. R. v. Raumer weist mit Recht darauf hin, dass Kants Schüler Kiesewetter sich noch 1791 zu Berlin Wöllners Gunst zu erfreuen hatte, ja, auf Wöllners besondern Wunsch Kant'sche Philosophie, Logik nämlich, las.[3]) Selbst als Wöllner das bekannte Reskript vom 1. Oktober 1794 unterzeichnete, war nicht er die Veran-

---

man daselbst — in Berlin — mit so allgemeiner Achtung und Ehrfurcht von ihnen sprach. Se. Exz. der Min. v. Zedlitz hat mich sehr lebhaft aufgemuntert Ihre Gedanken in Halle bekannter zu machen und der Graf v. Herzberg sprach mit grosser Wärme von Ihnen.“

1) R. v. Raumer, a. a. O., p. 15.

2) a. a. O., p. 71.

3) Brief vom 14. Juni 1791.

lassung zu diesem Schritt der Regierung, sondern der König selbst.[1])

Aus alledem geht unwiderruflich hervor, dass Kant, als er die erste Auflage seiner Vernunftkritik umarbeitete, nicht im geringsten mit dem König oder dessen Minister auf Grund seiner Schriften in Konflikt geraten war oder zu geraten schien.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass man dem Nachfolger des grossen Königs mit Misstrauen entgegenkam. Die Briefe enthalten manchen Hinweis darauf. Schon 1784 schreibt Plessing, wie trübe sich die Zukunft nach dem Tode des grossen Königs gestalten könne.[2]) Auch Biester, ein genauer Kenner der damaligen Berliner Verhältnisse, sieht sorgenvoll in die Zukunft.[3]) Wenige Monate später, am 21. September 1786, weiss Bering zu berichten, dass man in Marburg gegen Kants Schriften und Philosophie am Werke sei.[4]) Was immer man aber auch damals für die Denk- und Pressfreiheit unter dem neuen Regime fürchtete, das konnte Kant bei Abfassung von A^2 nicht beeinflussen. Der neue König war ihm gerade in dieser Zeit aufs huldvollste entgegengekommen. Zudem war es Kants feste Meinung, in A^2 keine inhaltliche Änderung vorgenommen zu haben.

Von der Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, ist er stets durchdrungen gewesen. Dem Gesetz muss man genau

---

1) Zu vergl. Fromm, zur Vorgeschichte der königl. Cabinettsordre vom 1. Okt. 1794, Kanst. III. 143 ff. Auf Grund des aktenmässigen Materials behandelt er die Frage und benutzt Notizen, die sich in den Akten des geheimen Staatsarchivs zu Berlin vorfinden und bisher unbekannt waren. p. 144. „Was als Höhepunkt des Wöllner'schen Regiments bezeichnet wurde, ist tatsächlich ein ganz persönlicher Vorstoss des Königs in dem Kampf gegen die Aufklärung, das letzte Aufflackern seiner alten Kampfeslust, die mit der bald darauf eintretenden Abnahme seiner körperlichen und geistigen Kräfte gleichfalls verlöscht."

2) Briefe vom 15. März und 3. April 1784.

3) Brief vom 11. Juni 1786.

4) Brief vom 21. Sept. 1786.

Folge leisten;[1]) auch soll sich jeder „klüglich in die Zeit schicken“.[2]) Nie will er etwas sagen, was er nicht denkt; andererseits ist er aber nicht gebunden, alles, was er denkt, zu sagen.[3]) Noch im höchsten Alter betont er klar und entschieden, es sei seine feste Überzeugung, sich mit seiner Schriftstellerei stets in den Schranken des Gesetzes gehalten zu haben.[4]) Deshalb braucht er auch 1786 nicht in Sorge zu sein, dass ihm von oben her irgendwie Schwierigkeiten in seiner Schriftstellertätigkeit bereitet werden, zumal ja, worauf oben ausführlich hingewiesen wurde, gerade in dieser Zeit die Gunstbeweise vonseiten des Regenten und der Regierung ihm gegenüber besonders zahlreich waren.

Geht man also der Sache auf den Grund, so zeigt sich die völlige Haltlosigkeit der Schopenhauer'schen Argumentation. Für keine einzige seiner Annahmen findet sich ein Anhaltepunkt. In nichts zerfallen seine „moralischen Erklärungsgründe“.[5]) Es bleibt dabei, lediglich aus sachlichen Gründen hat Kant die erste Auflage seiner Vernunftkritik umgearbeitet. Missverständnisse wollte er beseitigen und Dunkelheiten aufhellen.

Fassen wir nun die Änderungen selbst ins Auge!

Die sub 1, 2 und 20 genannten Punkte können kurz abgetan werden, da sie für das Verständnis des Inhalts belanglos sind.

Weswegen das Inhaltsverzeichnis von A^1 in A^2 ausgelassen wurde, ist nicht ersichtlich. Auch in A^3 fehlt das Inhaltsverzeichnis. Von A^4 an findet sich ein solches wieder und zwar als „Inhalt“ zwischen Vorrede und Einleitung

---

1) Brief vom 13. Dez. 1793 und 18. Mai 1794.

2) Brief vom 31. März 1795.

3) Brief vom 8. April 1766.

4) Brief vom 15. Mai 1794 und 5. April 1798. Hierher gehören auch die Ausführungen aus der Methodenlehre: „Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches“.

5) R. v. Raumer, a. a. O., p. 16 ff.

eingeschoben.[1]) Dieses sehr ausführliche Verzeichnis rührt aber wahrscheinlich nicht von Kant selbst her.[2])

Für die Einschiebung des Mottos[3]) und den Ausfall des 2. Absatzes der Widmung fehlt ein überzeugender Grund.[4])

Die Paragraphierung hat Kant auf Veranlassung von Schütz vorgenommen, zu vergl. dessen Brief an Kant vom 10. Juli 1784.[5]) Aber nicht das ganze Buch ist in dieser Weise übersichtlicher gestaltet. „Nur bis hierher — nämlich bis zur transscend. Ded. der reinen Verst.-Begriffe — halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig," erklärt er selbst Werke III, 129 f, „weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zusammenhange ohne dieselbe fortgehen dürfen." Er erleichtert mit dieser Kapiteleinteilung die Lektüre des Buches; aber es ist auch, worauf schon Erdmann hinwies, eine Anlehnung an die Sitte der Zeit. Auch die Prolegomena sind ja in Paragraphen abgeteilt.[6])

Die Vorrede zu A^2 ist völlig neu. Im Verhältnis zu A^1 ist sie fast 3 mal so lang. Hamann hatte recht, sie weitläufig zu nennen. Ausgearbeitet ist sie wohl erst, als der grösste Teil der Neuauflage schon gedruckt vorlag, zu vergl.

---

1) Ebenso in A^1.

2) Zu vergl. B. Erdmanns Ausführungen in Kants W. III, p. V, 559 und 562.

3) Betr. des Mottos lässt sich annehmen, Kant wollte von vornherein den Leser darauf hinweisen, die Kr. d. r. V. sei „ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst", was die Vorrede zu A^2 besonders hervorhebt. Zu vergl. A. Riehl in Kantstudien IX, p. 501.

4) Comm. I, p. 75 ff.

5) Zu vergl. auch der Brief vom 3. Nov. 1786. Unberücksichtigt liess Kant die beiden anderen Bitten von Schütz, nämlich „ein Register der erklärten Terminorum u. Sachen hinzuzufügen" und die „griechische Terminologie hauptsächl. in den Überschriften abschneiden" zu wollen. Zu vergl. auch der Artikel von Schütz in der Allg. Lit. Zeit. 1785, III, p. 41.

6) B. Erdmann, Kants Kritizismus, p. 164.

Kants W. III 558. Sie enthält eine Reihe von Punkten, die einer besonderen Erörterung bedürfen.

Über die Veranlassung der Ausführungen der Vorrede lässt sich mancherlei mit Gewissheit nachweisen. Deutlich wahrnehmbar ist, worauf B. Erdmann, Kritik p. 175 hinweist, eine spezielle Beziehung auf das Verbot in Hessen (A^2 XXXV) und eine Erinnerung gegen den Standpunkt Jakobis (XXXIV). Offensichtlich ist die Rücksichtnahme auf die praktische Vernunft begünstigt durch die Fertigstellung der Kr. d. p. V., die bereits Anfang 1787 druckfertig vorlag, zu vergl. Brief Kants an Schütz vom 25. Januar 1787, deren Ausarbeitung also zum Teil mit der Abfassung von A^2 zusammenfällt. Veranlasst wurde Kant, sich intensiv mit religiösen und moralischen Problemen zu beschäftigen, vor allem durch die Arbeit an der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", schon 1785 erschienen. Die Einwände gegen den „freigeisterischen Unglauben", die „Schwärmerei" und den „Aberglauben" erklären sich vor allem sicherlich mit aus brieflichen Anregungen. Ich nenne hier nur die aus dem Jahre 1786 in Betracht kommenden: Febr. 1786 Schütz an Kant, 27. Febr. 1786 Herz an Kant, 6. März 1786 Biester an Kant, 7. April 1786 Kant an Bering, am gleichen Tage Kant an Herz, 11. Juni 1786 Biester an Kant, 8. Aug. 1786 Biester an Kant. Sonst sind die Ausführungen aus der Art der Aufnahme der Vernunftkritik zu verstehen. Namentlich die Verwechslung seines formalen mit Berkley'schem Idealismus und das Schlagwort vom „alles Zermalmenden" veranlassen ihn zur Abwehr, nicht minder der Vorwurf, seine Lehre gebe Anlass zum Skeptizismus, zu vergl. Brief vom 21. Sept. 1786.

Ich hebe zunächst heraus, was Kant über den positiven Zweck seiner Vernunftkritik sagt.

Er nennt sein Werk „einen Tractat von der Methode",[1]) nicht „ein System der Wissenschaft selbst". Ausdrücklich fügt er ja der transscendentalen Elementarlehre die transscendentale Methodenlehre an, in welcher er die Richtschnur

1) Zu vergl. A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 11 ff.

aufweist, welche die Vernunft befolgen muss, um auf ihrer eigenen Grundlage ein System der Metaphysik als Wissenschaft zu errichten. Auf diesen propädeutischen Charakter weist schon das Motto hin. Die Metaphysik soll „durch diese Kritik in den sichern Gang einer Wissenschaft gebracht werden", das wird häufig betont. Nicht eine Gesamtvorstellung der Philosophie will er geben, er will deren wissenschaftliche Darstellung ermöglichen, indem er „das Feld" vorher zubereitet. „Eine Metaphysik habe nie geschrieben", lautet es im Briefe Kants an Jakob unter dem 11. Sept. 1787. Schon in A^1 hatte er ausgeführt, dass man in der Philosophie der reinen Vernunft die Propädeutik vom System der reinen Vernunft, der eigentlichen Metaphysik, zu scheiden habe, zu vergl. A^2 869. Diese Propädeutik nun soll seine Kr. d. r. V. sein (A^2 XXXVI und XLIII). Sie stellt „die dornichten Pfade" dar, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchst notwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen. Obwohl sie nur vorbereitenden Charakter trägt, „verzeichnet sie gleichwohl den ganzen Umriss derselben — der Metaphysik — sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen innern Gliederbau derselben". Es ist der Versuch, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern. „Eine gänzliche Revolution" nimmt er mit derselben vor, dem Beispiel der Geometer und Naturforscher folgend. Eben darin besteht „das Geschäfte dieser Kritik der spekulativen Vernunft".

Unzweifelhaft hebt also hier Kant den methodologischen und propädeutischen Charakter seines Werkes hervor. Er tut das sonst auch, vor allem weist ja die Schrift, welche recht eigentlich die Zusammenfassung der Ergebnisse des Hauptwerkes sein sollte, in der Fassung des Titels als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" darauf hin.[1]) Auch die Briefe enthalten manchen Beleg dafür.

1) Refl. Kants II, p. 145: Zu vergl. auch die wichtigen Ausführungen „Über Metaphysik" in den Losen Blättern I, p. 194.

Ich verweise vor allem auf den bekannten Ausdruck im Brief an Herz vom 11. Mai 1781, die Kr. d. r. V. enthalte „die Metaphysik von der Metaphysik“. Sie ist also nur Vorarbeit für das eigentliche Hauptwerk.

Ähnlich im Brief an Garve vom 7. August 1783, wo Kant erklärt, „dass es garnicht Metaphysik ist, was ich in der Kritik betreibe, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft“. Das ist aber nach den Aussagen in der Methodenlehre die Propädeutik (Vorübung) der Philosophie der reinen Vernunft, eben der Metaphysik.

Im Briefe an Mendelssohn hebt er unter dem 16. Aug. 1783 hervor, dass die „Kritik nur damit umgeht, den Boden zu jenem Gebäude — der Metaphysik — zu untersuchen“. Ähnlich die Äusserung an Bering vom 7. April 1786.

Es soll die Kritik nichts Anderes sein als „die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ (XXXVI). Der Metaphysik geht es nämlich bisher noch so, wie es fast allen Wissenschaften im Anfang ging, dass sie nämlich, ehe sie den „königlichen“, sichern Weg der Wissenschaft gingen, durch unüberlegtes Herumtappen zum Ziele kommen wollten. Nur die Logik ging diesen sichern Weg von den ältesten Zeiten her. Sie verdankt diesen Vorteil lediglich ihrer „Eingeschränktheit“, da in ihr „der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu tun hat“ (VIII). Mathematik und Physik d. h. Naturwissenschaft dagegen sind durch „eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart“ auf den „Heeresweg“ der Wissenschaft gelangt (X). In der Mathematik ist uns „die Geschichte dieser Revolution der Denkart“ und „der Glückliche, der sie zu Stande gebracht hat“, nicht aufbewahrt. In der Naturwissenschaft hatte „der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlasst, teils, da man auf der Spur derselben war, mehr belebt“. Der Metaphysik aber war das Schicksal bisher nicht hold. Ihr Verfahren ist bisher immer

noch ein blosses Herumtappen, und das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen gewesen. Schuld daran ist, dass man meinte, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten". Nun solle man die Methode verändern und annehmen, die Gegenstände, insofern sie Objekt der Sinne sind, also die Erfahrung, in welcher sie allein als gegebene Gegenstände erkannt werden, richte sich nach unserer Erkenntnis. Dies leistet nun die K. d. r. V. Sie ahmt das Beispiel der Mathematik und Naturwissenschaft nach, indem sie durch eine ähnliche Revolution der Denkart „den sichern Weg der Wissenschaft" findet. Sie überträgt das Verfahren des Kopernikus bei seiner neuen Erklärung des Weltsystems als eines heliozentrischen auf das Gebiet der Metaphysik und gewinnt dadurch eine „dem Naturforscher", dem „synthetischen Verfahren des Chemikers"[1]) analoge Methode, bei der das Experiment Prüfstein der Richtigkeit der gewonnenen Resultate ist. Dies Verfahren ist analysierend und synthetisierend. Es scheidet nämlich der Metaphysiker „die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst".[2]) Beide Elemente werden dann in der Dialektik wieder verbunden. Durch diese neue Methode[3]) nun vermag man „die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori zu erklären und zugleich die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen zu verstehen". So wird also die Metaphysik Wissenschaft, so führt die Kritik notwendig zur Wissenschaft (XXIII). Im „künstlichen System der Metaphysik", d. h. bei Ausführung des durch die Kritik vorgezeichneten Planes, muss der strengen Methode des berühmten Wolff, des grössten unter allen dogmatischen

1) Refl. Kants II, p. 90: auch Nr. 146, 147.

2) Zu vergl. die Ausführungen von A. Riehl über Kants Verfahren im philos. Kritiz. I, p. 343 ff.

3) Von der Wichtigkeit der Methode einer Wissenschaft spricht Kant öfter, z. B. Refl. II. Nr. 183, Nr. 182.

Philosophen,[1]) gefolgt werden, weil dessen Arbeiten nach jeder Beziehung hin mustergiltig sind.

Den propädeutischen Charakter der Kr. d. r. V. hebt auch schon A^1 hervor. In der Vorrede wird ausdrücklich betont, die Kritik habe es nur zu tun mit dem „Vernunftvermögen überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (XII). „Diese Prinzipien zu dem System sind vollständig in der Kritik vorgetragen“ (XXI). Geradezu als Propädeutik zum System der Metaphysik wird in A^1 die Kritik bezeichnet in der Einleitung II und im 3. Hauptteil der Methodenlehre, der Architektonik der reinen Vernunft, Stellen, die unverändert nach A^2 übernommen sind.

Wenn also auch hier kein Unterschied betr. der Auffassung des Werkes vonseiten des Verfassers vorliegt, so ist doch auffällig, wie ausführlich und mit welcher Schärfe Kant in A^2 diesen propädeutischen Charakter seiner Vernunftkritik betont. Er tut dies vor allen Dingen, um zu zeigen, dass seine Arbeit der grössten Beachtung wert ist, weil sie die unumgänglich notwendige Vorarbeit zum künftigen System der Metaphysik als Wissenschaft leistet. Er hatte ja, selbst nach dem Erscheinen der Prolegomena, die für ihn „kränkende“ Erfahrung gemacht, dass man sein Buch unbeachtet liess oder nur flüchtig durchblätterte oder ihn überhaupt gänzlich missverstand. Die Briefe bringen eine Fülle von Belegen bez. dieser Klagen vonseiten Kants.

Im Zusammenhange damit steht, dass er im Unterschiede von A^1 mit besonderem Nachdruck in A^2 den positiven Nutzen seiner Arbeit dartut. In A^1 ist an vielen Stellen darauf hingewiesen, dass der Nutzen der Kritik lediglich negativer Art sei (A^1 XIII),[2]) insofern sie nicht der Er-

1) Zu vergl. Refl. Kants II, Nr. 219, 223—225.
2) Refl. Kants II 154, 158, 159, 160—166, auch 217.

weiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat (A^1 12, 135, 702, 710 ff.). Sie dient zur Läuterung unserer Vernunft, um sie von Irrtümern fernzuhalten (A^1 11, 12, vor allem auch 795). Die Vorrede zu A^2 hebt neben diesem negativen Zweck geflissentlich den positiven Nutzen[1]) der Arbeit hervor (A^2 XXIV bis XXX). Die Meinung, der Nutzen der Kritik sei lediglich negativ, kann nach Kants Auffassung „nur bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werkes entstehen". Er denkt dabei vor allem an die grundlegenden Ausführungen der Methodenlehre, die von vornherein auf die Wichtigkeit der Kritik für das System einer Metaphysik als Wissenschaft hinwiesen. Freilich ist der Zweck der Kritik in erster Linie der negative, nämlich zu zeigen, dass wir uns mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinauswagen dürfen. Daraus folgt aber sofort etwas Positives. Ist nämlich Erkenntnis nur in der Erfahrung möglich, also alle nur mögliche spekulative Erkenntnis der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung beschränkt, so ist damit zwar ein Verlust der spekulativen Vernunft in ihrem bisher eingebildeten Besitze, also etwas Negatives, gegeben, aber zugleich ist damit der schlechterdings notwendige praktische Gebrauch der reinen Vernunft, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, gesichert. Die Kr. d. r. V. lehrt die Gegenstände, insofern sie Objekte unserer Erfahrung sind, ansehen als „Erscheinung" und „Ding an sich", und sie weist nach, dass die Erfahrung es nur mit der Erscheinung zu tun hat. Dabei lässt sie aber bestehen, dass wir eben dieselben Gegenstände, die wir als Erfahrungsobjekte erkennen, auch als „Ding an sich", nun zwar nicht erkennen, aber doch denken können. Solange also Grenzen und Schranken der spekulativen Vernunft nicht festgestellt sind, solange wird die Metaphysik „die wahre

1) Refl. Kants II, p. 166. B. Erdmann macht mit Recht hierzu die Bemerkung: „Im Sinne der Zusätze zur zweiten Auflage Kr. 25", zu vergl. die Refl. Kants II, p. 49 Anm.

Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens“ sein, da die Anwendung solcher Grundsätze, die nur für Gegenstände möglicher Erfahrung Geltung haben, auf das, was nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären muss. Der Dogmatismus der Metaphysik macht es zur Unmöglichkeit, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als notwendig zum praktischen Gebrauch der Vernunft anzunehmen. Indem also das Wissen aufgehoben wird, bekommt man Platz zum Glauben.[1]) Darin besteht der grosse positive Nutzen einer Kr. d. r. V.[2]) Durch diese allein wird dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus,[3]) „dem freigeisterischen Unglauben“, der Schwärmerei und Aberglauben,[4]) dem Idealismus und Skeptizismus „die Wurzel abgeschnitten“. Der Philosophie kann nur dadurch, dass man die Quelle aller Irrtümer verstopft, ein für allemal aller nachteiliger Einfluss genommen werden. Zudem trifft der Verlust, den die spekulative Vernunft durch die Kritik in Wirklichkeit erleidet, nur „das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen“. Von diesen so feingesponnenen Argumenten und subtilen Einwürfen, mit denen die Schulen sich brüsten, hat das Volk nie Notiz genommen, deren Verlust kann es auch nicht fühlen.

Der zweite positive Nutzen nun, den die Kr. d. r. V. stiftet, besteht darin, dass Kant dartut, worauf schon oben hingewiesen wurde, sein Werk habe nur propädeutischen Wert, aber es sei die unumgänglich notwendige Vorarbeit,

---

1) Lose Blätter III, p. 20 ff. 23 f.

2) Refl. Kants II, p. 176: „Also nur als eine Propädeutik der Weisheit“. Es ist Kants Antwort auf seine Frage, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund gebe und worin die wahre Wichtigkeit einer solchen Wissenschaft zu sehen sei. Lose Blätter III, p. 19.

3) a. a. O. No. 170: „Schutzwehr der Religion“. Ähnlich 167—169, 171—178.

4) Refl. Kants II, p. 161, 162, 163, 164: „Die transscendentale Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens“.

wenn ein System der Metaphysik als Wissenschaft geschaffen werden kann. Die Kritik ist „die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“.[1])

Von dieser nachdrucksvollen, entschiedenen Hervorhebung des doppelten positiven Nutzens der Kr. d. r. V. findet sich in A^1 noch nichts. Freilich ist der Sache nach auch schon in A^1 die Kritik als Vorarbeit für die Metaphysik als Wissenschaft hingestellt, auch die Bedeutung der Vernunftkritik für die Ethik ist aufgezeigt. Aber es fehlt der nachdrückliche Hinweis auf den positiven Zweck und Nutzen der kritischen Grenzbestimmung.

Eine bedeutsame Korrektur in A^2 macht dies ganz evident. In Abschnitt VII der Einleitung, der mit verhältnismässig wenigen Änderungen aus A^1 übernommen ist, findet sich nämlich p. 25 der Zusatz „in Ansehung der Spekulation“. A^1 hatte behauptet: „Ihr Nutzen — nämlich der Kr. d. r. V. — würde wirklich nur negativ sein“ (A^1 II). A^2 schränkt dies ein auf die theoretische Erkenntnis dessen, was über die Grenzen der Erfahrung hinausliegt. Kants Handexemplar der 1. Aufl. seiner Vernunftkritik, das durch B. Erdmann der Wissenschaft zugänglich gemacht ist, erhält nun hier die durchstrichene Bemerkung „anfänglich und unmittelbar“. So sollte also der Zusatz ursprünglich lauten (B. Erdmann, Nachträge p. 11 No. II). Vaihinger, Comm. I 466 Anm. 1, weist mit Recht darauf hin, dass in dieser Wendung ausgesprochen liegen könnte, der positive Nutzen bestehe „in dem in Aussicht gestellten immanenten System der Transscendental-Philosophie, welches dann mittelbar aus der Kritik hervorgehen sollte“. Diese Fassung stellte sich dann zu den Ausführungen in A^1, welche es namentlich darauf absehen, die Kritik als Propädeutik zu nehmen. Dem Kontext nach geht aber der Zusatz in A^2 auf die praktische Vernunft, also auf „die auf Moral gebaute transscendentale Metaphysik“. Es stellt sich also diese höchst bemerkenswerte Korrektur

1) Refl. Kants No. 203.

sachlich zu den Ausführungen des Vorwortes von A^2 über den positiven Nutzen der Kr. d. r. V.

Wir haben es also hier mit Gedanken zu tun, die über A^1 hinausweisen. Fraglich ist es, ob damit auch ein Gegensatz zu den bezw. Ausführungen von A^1 gegeben ist.

Zunächst sei kurz hervorgehoben, dass der kritische Standpunkt der Vernunftkritik sachlich in A^2 keine Änderung erfahren hat, was schon zur Genüge daraus hervorgeht, dass die hierhergehörigen wichtigen Ausführungen der Methodenlehre unverändert in die neue Auflage übernommen sind. Von Anfang an hatte Kant Recht und Notwendigkeit der K. d. r. V. gegenüber Dogmatismus, dem „Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens", und Skeptizismus, „der mit der Metaphysik kurzen Prozess macht", dargetan und zwar als des „obersten Gerichtshofes" und der „Probierwage" des Vernunftvermögens „in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag". Bemerkenswert ist allerdings, dass die Vorrede zu A^2 im Zusammenhang mit der Betonung des positiven Nutzens der Vernunftkritik diese kritische Grenzbestimmung mit grösserer Schärfe und Entschiedenheit durchführt als früher, namentlich gegenüber dem Dogmatismus (A^2 XIX—XXXVII).

Auch in A^1 war schon Rücksicht genommen auf die praktische Vernunft. In der Methodenlehre war darauf hingewiesen, 797: „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transscendentalen Gebrauch zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes." Das seien die Aufgaben, deren Auflösung ihren — der r. V. — letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle andern bloss den Wert der Mittel haben. Unserm Wissen freilich sind „diese drei Kardinalsätze garnicht nötig, sie sind an sich betrachtet, ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft". Nur für das „Praktische" sind sie wichtig.

demnach ist die ganze „Zurüstung“ der Vernunft „in der Bearbeitung, die man eine Philosophie nennen kann“, in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet, und die letzte Absicht der reichlich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft ist eigentlich nur aufs Moralische gestellt. Es wird hier also hervorgehoben, dass neben der reinen Vernunft die praktische steht,[1]) und dass durch die erste die zweite nicht beeinträchtigt wird. Es bleibt uns „nach Vereitlung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft noch genug übrig, dass wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben“ (857). Es „eröffnet also die reine Vernunft über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten“ (858). Kant gesteht hier die Existenz einer berechtigten transscendenten Metaphysik zu, sie erhebt sich auf dem Boden der Moral. Aber er betont nicht scharf den Zusammenhang der Kr. d. r. V. und der pr. V., also ihr beiderseitiges Verhältnis zu einander. Das tut mit grosser Entschiedenheit A^2. In der Vorrede zu A^2 wird klar von Kant gesagt: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (XXX). Der „schlechterdings notwendige praktische Gebrauch der reinen Vernunft“ bedarf zwar „von der spekulativen keiner Beihilfe“, muss aber „wider ihre Gegenwirkung gesichert sein“, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten (XXV). Indem eben die Kritik das Objekt als Erscheinung und Ding an sich nehmen lehrt und zeigt, dass unsere theoretische Erkenntnis auf blosse Erscheinungen eingeschränkt ist, weist sie zugleich darauf hin, dass wir zum Behufe des notwendigen praktischen Gebrauches unserer Vernunft die „Dinge an sich“ doch „denken“ können. Hätte die Kritik uns nicht über unsere

1) Welche Bedeutung Kant der praktischen Vernunft-Freiheit für die Philosophie zuweist, wird ersichtlich aus dem Entwurf zur Beantwortung der von der Berl. Acad. aufgestellten Preisfrage über die Fortschritte der Metaphysik, erhalten in den Losen Blättern I, p. 223 f.; zu vergl. auch Lose Blätter III, p. 20 ff.

„unvermeidliche Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst“ belehrt, dann hätte „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit[1] [2]) zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft“ nicht einmal angenommen werden können. Um also die pr. V. als Wissenschaft betreiben zu können, muss man der spekulativen Vernunft „ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten“ benehmen. Damit also „die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre den ihrigen“ behaupten könne, muss die Grenze von Wissen und Glauben klar bestimmt werden.[3])

Hieraus geht deutlich hervor, dass Kant die Ergebnisse seiner Vernunftkritik als Grundlage und Vorarbeit ansieht für seine Moral, dass also eine Zweckbeziehung besteht zwischen der Kr. d. r. V. und der pr. V. In der Vorrede zu A^2 spricht er klar aus, wie eins dem andern dient, insofern eins das andere begründet und ermöglicht.[4])

---

1) Refl. Kants II, Nr. 176: „Nutzen: Was ist dasjenige, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund giebt, und worein die wahre Wichtigkeit einer solchen Wissenschaft zu setzen ist? 1) . . . 2) . . . 3) Also nur als eine Propädeutik der Weisheit. Als ein solches aber, worin bestehen die vornehmsten Fragen, die sie auflösen, oder die wichtigen Erkenntnisse, wozu sie der Schlüssel sein soll? Sie sind zwei: Ist ein Gott und ist ein künftiges Leben?“ Diese Zweiteilung schon A^1 p. 828 = A^2 p. 856, zu vergl. B. Erdmanns Anm. *** in Refl. II, p. 53.

2) Lose Blätter III, p. 24; zu vergl. auch A^2 p. 394 Anm.

3) Lose Blätter III, p. 22.

4) Refl. Kants, Nr. 167: „Den grössten Gewinn macht von ihr die Religion; sie wird durch dieselbe in allem, was die Religion Moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei u. Unglauben gedeckt etc.“ Nr. 168: „Sie — die Metaphysik — ist die Demarkation der reinen Vernunft und die Grenzwache, um zu verhüten, dass sie nicht, indem sie über ihre Grenzen ausschweift, sich selbst verwirre und Religion und Sitte mit ihren Chimären beunruhige.“ Nr. 174: „Die vornehmsten aller Vernunftwissenschaften sind Metaphysik und Moral, aber jene um dieser willen.“ Nr. 177: „Die Metaphysik ist nicht die Mutter der Religion, sondern die Schutzwehr gegen die falsche Sophisterei.“ Nr. 178: „Die Metaphysik kann nicht die Grundveste, wohl aber die Schutzwehr der Religion sein, und zwar

Bekannt ist es ja, dass sich Kants Denken und Forschen Zeit seines Lebens um 2 Pole bewegt hat, um die sinnliche Welt als Gegenstand der Erkenntnis und die sittliche als Schöpfung der Vernunft. Idealität von Zeit und Raum und Realität der Freiheit stehen nebeneinander, wer eins verneint, muss es auch beim andern.[1]) Zwiefach ist ja auch die Aufgabe, die Kant der Philosophie zuweist. Er scheidet den Schulbegriff vom Weltbegriff. Nach dem ersteren ist Philosophie Wissenschaft und zwar das System der Erkenntnis aus reiner Vernunft, also kritische Wissenschaft, die zur Beurteilung aller Versuche, so zu philosophieren, dient. Der Weltbegriff der Philosophie besteht aber in der Beziehung aller Vernunftkritik zum Endzweck des menschlichen

---

ist sie als solche unentbehrlich," zu vergl. auch Refl. 169, 170, 171, 175, 176. Besonders instruktiv auch in den Losen Blättern I, p. 217: „Die Critik d. r. V. beweiset nur dass dieses — das Aufsteigen von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen — nie in theoretischer wohl aber in moralisch-practischer Absicht ausgerichtet werden könne vermittelst des transscendentalen Begrifs der Freyheit der in Rücksicht auf das theoretische Erkenntnisvermögen transscendent und absolut unerklärlich und unerweislich in Hinsicht aber auf das reine praktische (durch reine Vernunft allein bestimmbare) Vermögen aber durch den categorischen Imperativ unbezweifelte Realität hat."

1) Lose Blätter I, p. 217: „Die Realität des Freiheytsbegriffes aber zieht unvermeidlicherweise die Lehre von der Idealität der Gegenstände als Objekte der Anschauung im Raume und der Zeit nach sich etc." Ganz klar auch Lose Blätter II, p. 197: „Es giebt 2 Cardinalprinzipien der gantzen Metaphysik: die Idealität des Raumes und der Zeit und die realität des Freyheitsbegriffes. Räumt man die erstere nicht ein, so giebt es keine synthetischen Sätze a priori für das theoretische Erkenntnis ist das zweyte nicht so giebt es keine solche unbedingt practische d. i. keine Pflichtgesetze giebt es aber keine von den letztern so ist kein Grund da die Begriffe von Gott Freyheit und Unsterblichkeit zu denken als Ideen des Übersinnlichen," zu vergl. auch III, p. 34f., ferner die wichtigen Hinweise in Nachträge CLXXIV: „Was der spekulativen Philosophie nicht gelingen konnte, die Vernunft aus dem Felde der Sinnlichkeit auf etwas Reales ausser demselben zu bringen, das vermag die praktische Vernunft etc.," auch Nachträge CLXXVI zu vergl.

Daseins, des Zweckes, den sich der Mensch setzen soll, um seinen Beruf zu erfüllen. Der Philosoph ist ein „Vernunftkünstler", aber auch „ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft", als solcher „der Lehrer im Ideal" (A^2, p. 866 ff.).

Diese an sich hochwichtige Zweckbeziehung, von der A^2 so ausdrücklich spricht, ist nun für das Verständnis der Kr. d. r. V. von untergeordneter Bedeutung. Sie spielt auch in A^2 keine Rolle weiter,[1]) Kant nimmt in der Methodenlehre mit keinem Wort darauf Bezug, obwohl doch dort der gewiesene Ort und reichlich Gelegenheit war, dieser Auffassung gemäss Zusätze bezw. Änderungen anzubringen. Wir haben es hier demnach mit einer Differenz zu tun, die für die Kr. d. r. V. von ganz untergeordneter Bedeutung ist. Weshalb überhaupt Kant diesen Gedanken im Vorwort mit erwähnte, war oben schon gesagt, er wollte den positiven Zweck seiner Vernunftkritik ins rechte Licht setzen, zudem beschäftigte er sich damals mit Fragen der pr. V., sodass ein Ineinandergehen beider Gedankenkreise natürlich ist. „Das Bindemittel des Systems erscheint anders gefärbt, weil derjenige Teil des Systems, der ursprünglich im Schatten lag, jetzt hell beleuchtet wird," meint B. Erdmann mit Recht (Kritiz. p. 177).

Weiter ist nun zu erörtern, ob die Hervorhebung der positiven Bedeutung der Kr. d. r. V. für die Metaphysik als Wissenschaft eine Differenz beider Auflagen darstellt. Dies ist zweifellos der Fall, wenn man die bez. Darlegungen der Vorrede zu A^2 als den alleinigen Ausdruck der kritischen Grenzbestimmung ansieht und also keine Rücksicht nimmt auf die übrigen diesbezüglichen Erklärungen Kants. Gerade wegen der charakteristischen Stellung, nämlich in der Vorrede, in welcher ja ein Autor gern allgemeine Gesichtspunkte zum Verständnis seines Werkes giebt, muss diese Hervorhebung den Gesichtswinkel, unter dem das ganze Werk ge-

1) Nur A^2, p. 394 Anm. kommt noch in Betracht, über diese Anmerkung zu vergl. weiter unten.

schaut sein will, verändern; denn sie macht den propädeutischen Charakter zu einem „specifischen Merkmal“ des Systems und hindert damit das Verständnis des Ganzen. Denn es würde sich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet als Zweck der Kr. d. r. V. ergeben der Nachweis der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori und damit der Metaphysik als Wissenschaft überhaupt, während es doch Kant gerade darauf absah, darzutun, dass jede transscendente Erkenntnis unser Vernunftvermögen überschreite, somit also die Unmöglichkeit der dogmatischen Metaphysik feststehe. Den „Hauptzweck“ seiner Arbeit giebt Kant schon in der Überschrift des Werkes an. Kr. d. r. V. ist ihm Prüfung der von der Erfahrung unabhängig über Dinge urteilenden Vernunft, also Prüfung der Möglichkeit, der Prinzipien und des Umfanges aller menschlichen Erkenntnis.[1]) Dementsprechend beschäftigt er sich nicht unmittelbar mit den Erkenntnisvermögen, sondern er unterscheidet und prüft die Erkenntnisarten.[2]) Nur auf den Erkenntnisinhalt kommt es ihm an, deshalb geht er auch nicht ein auf die Organisation des menschlichen Geistes, sondern lässt alles, was Gegenstand der Psychologie[3])

---

1) Refl. Kants II, p. 96: „Es ist die Frage, was kann man durch blosse Vernunft ohne alle Erfahrung erkennen (Mathematik, Moral), welches sind die Quellen, Bedingungen und Grenzen,“ auch Nr. 87, 97, 98, 99, 105—112, 118, 127, 130—137, 139—143, 186.

2) A^2, p. 740 = A^1, p. 711 f.: „Es ist aber wohl zu merken, dass ich in diesem zweiten Hauptteile der transscendentalen Critik die Disziplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern bloss auf die Methode der Erkenntnis aus reiner Vernunft richte. Das erstere ist schon in der Elementarlehre geschehen“

3) Wie sehr Kant bemüht war, seine Darstellung von psychologischen Erörterungen frei zu halten, beweist ja evident der Umstand, dass er in A^2 in der Neubearbeitung der transsc. Ded. der r. Verst. Begr. das Psychologische getilgt hat, zu vergl. auch A. Riehl, phil. Kritiz. I, p. 374. Schon in der Vorrede zu A^1, p. XVI f., hatte er erklärt, dass „die subjektive Deduktion“, eben die psychologische Erläuterung, „nicht wesentlich“ zu seinem „Hauptzweck“ gehört. Refl. Kants II, p. 231: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt

ist, als ausserhalb des Rahmens seiner Untersuchung liegend ausser acht. Nachdem er die grundlegende, „unentbehrliche“ und „klassische“ (Kants W. IV, p. 270) Scheidung der Urteile in analytische und synthetische vorgenommen hat,[1]) wendet er letzteren sein Augenmerk zu. Er setzt voraus, dass in unserer Erkenntnis Elemente a priori sind. Das will er nicht beweisen, sondern er benutzt diese Voraussetzung zur Rettung des Erkenntniswertes der Erfahrung; denn nur unter der Annahme der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori lässt sich die objektive Giltigkeit der Erfahrung beweisen. Er sucht also zu rechtfertigen, wie Erkenntnisse objektiv giltig sein können und müssen, obgleich sie a priori sind. Deswegen lautet auch die Hauptfrage[2]) der Kr. d. r. V.: „Was und wieviel kann der Verstand und die Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen,“[3]) und nicht, „wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? heisst ja auch nichts Anderes als „wie ist es begreiflich, dass wir unabhängig von der Erfahrung über die Erfahrung allgemein Giltiges und Notwendiges aussagen können?“[4]) Wie oben schon nachgewiesen

---

werden), nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven Giltigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern.“ p. 230 „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjektiv (menschliche Natur); ich objektiv. Jene Analysis ist empirisch, diese transscendental.“

1) Kant war überzeugt, dass er zuerst auf den wahren Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen hingewiesen habe, Lose Blätter I, p. 166, 167.

2) „Dogmatische Metaphysik ist, die ohne kritische Untersuchung der Hauptfrage: wie ist synthetische Erkenntnis a priori möglich? vorgeht.“ Refl. Kants II, p. 205.

3) Lose Blätter I, p. 229: „Die Aufgabe wie sind synth. S. etc. Ist der Fels des Anstosses, daran scheitern alle anderen Theorieen. Ohne diese aufzulösen finden keine Einwürfe Gehör. daher nimmt die Critik überhand,“ zu vergl. auch Brief an Herz vom Mai 1781.

4) Ich möchte hier hinweisen auf die wichtigen Ausführungen Kants über seine Kr. d. r. V. in den Losen Blättern I, p. 194, 195, wo

wurde, ist und soll der Inhalt der Kr. d. r. V. nicht Metaphysik sein. Schon die Gliederung des Ganzen zeigt ja deutlich, dass man es mit einer neuen Logik zu tun hat. Freilich wird der Metaphysik der Prozess gemacht. Eben die Akten dieses Prozesses sind in Kants Werk niedergelegt „zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art“ (732). Er hat den Prozess gewonnen und die alte Metaphysik für immer abgetan. Ihm ist der zweite Teil des Werkes, die Dialektik, daher vor allem wichtig. Die pars construens, der 1. Teil, die Ästhetik und Analytik, steht im Dienste des zweiten.

Es bringt also die Hervorhebung des positiven Zweckes der Kr. d. r. V. in der Tat eine Änderung der Problemstellung des Ganzen hervor, wenn man nur auf die Darlegungen des Vorwortes achtet. A^1 ist von der Möglichkeit dieser missverständlichen Auffassung frei, da dort nur der negative Zweck der Kritik entschieden hervorgehoben ist. In A^2 stehen aber diese so bestimmten Erklärungen von A^1 über den „Hauptzweck“ und die „Hauptfrage“ des Ganzen unverändert, sodass es nicht zweifelhaft sein kann, welches die wahre Absicht Kants mit seinem Werke ist.

Liegt also in der Tat in der nachdrücklichen Hervorhebung des positiven Zweckes der Kr. d. r. V. für die Metaphysik als Wissenschaft eine Differenz zwischen A^1 und A^2 vor, so ist doch der wirkliche Unterschied nur gering; denn die Problemstellung ist durchaus nicht berührt, sondern bleibt in Wirklichkeit beide Male dieselbe.

Auch eine „charakteristische Abstumpfung“ der kritischen Tendenz (B. Erdmann, Kritiz. p. 173) ist nicht zuzugeben. Schärfer noch als in A^1 wird in A^2 die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer transscendenten Metaphysik aufgezeigt, indem nachdrücklich hervorgehoben wird, wie nur vom Boden der Moral aus der Übergang ins Übersinnliche möglich sei.

er am Schluss erklärt: „Hier würde alles was zu leisten ist in einer Aufgabe befasst: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich.“

In seinem kritischen Idealismus und seiner Ideenlehre giebt er die Vorbedingungen und Vorarbeiten „für die positive Neubegründung der transscendenten Metaphysik auf dem Boden der Ethik“ (Comm. I, p. 383). Nicht der transscendenten Metaphysik als solcher will er ja den Prozess machen, sondern der theoretischen Begründung derselben. Seine Kritik erweist, Erfahrung ist Erkenntnis, Erkenntnis ist aber nur in der Erfahrung möglich, also ausserhalb der Erfahrung ist nichts Gegenstand einer Erkenntnis, eine „immanente transscendente Metaphysik“ ist also unmöglich. Es muss „der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen“ abgesprochen werden (XXI). Daneben ist aber „in praktischer Absicht“ eine Erweiterung möglicher Erkenntnisse a priori über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zuzugestehen. In der Scheidung der Objekte der Erfahrung in „Erscheinung“ und „Ding an sich“ und der richtigen Anwendung des „erkennens“ und „denkens“ liegt die Unmöglichkeit einer transscendenten immanenten Metaphysik und zugleich die Möglichkeit einer transscendenten praktischen Metaphysik ausgesprochen. So lässt sich zeigen, dass gerade in der Heraushebung und Beleuchtung des positiven Nutzens der Kr. d. r. V. eine grössere Schärfe, nicht aber etwa „eine charakteristische Abstumpfung“ der kritischen Tendenz zu erblicken ist, zu vergl. auch Brief Kants an Mendelssohn vom 16. Aug. 1783.

Drittens ist es nun notwendig, die Ausführungen der Vorrede von A^2 über den Idealismus und das Ding an sich zu besprechen. Gerade dieser Gegenstand wird oft von Kant in der Neuauflage berührt, sodass es zweckdienlich ist, diese Ausführungen im Zusammenhang zu erörtern, was weiter unten geschehen soll.

Wenden wir uns daher gleich der Einleitung zu!

Während die Vorrede zu A^2 völlig neu ist, stellt sich die Einleitung nur als eine Umarbeitung der schon in A^1 gegebenen dar, allerdings mit wichtigen neuen Zusätzen ver-

sehen. Der Aufbau beider Darstellungen ist sehr klar. In A^1 besteht die Einleitung nur aus 2 Abschnitten, nämlich:

I. Idee
II. Einteilung } der Transscendental-Philosophie.

In A^2 ist die Einleitung über doppelt so umfangreich wie in A^1. Sie besteht aus 7 Paragraphen, nämlich:

I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss.
II. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.
III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.
IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.
V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Principien enthalten.
VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.
VII. Idee und Eintheilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft.

Schon ein flüchtiger Blick zeigt, dass Kant hier nach einem festen Plan gearbeitet hat. Abschn. I—III und IV—VI gehören zusammen, während VII für sich steht. Eine genaue Vergleichung beider Einleitungen zeigt nun, dass der I. Hauptteil von A^1 Abschn. I—VI und den 1. Absatz von Abschn. VII der 2. Auflage ausmacht, und dass der 2. Abschn. von A^1 sich deckt mit der 2. Hälfte des VII. Abschn. in A^2. Die Abschn. I und II in A^2 geben den Inhalt der beiden ersten Absätze des I. Abschn. von A^1 wieder. Die 3 letzten Absätze des 1. Abschn. von A^1 bilden den Grundstock des Abschn. III von A^2. Abschn. IV von A^2 deckt sich mit den 4 ersten Absätzen des unnummerierten Abschnittes von A^1 mit gleicher Überschrift. Es finden sich aber wesentliche Zusätze und Weglassungen, namentlich durch Herübernahme

von Abschnitten aus den Prolegomena veranlasst. Abschn. V und VI von A^2 entsprechen dem sehr kurzen 5. Abs. dieses Teiles in A^1. Sie sind aber so umfangreich und inhaltsvoll, dass sie als neu hinzugekommen gelten können. Abschn. VII endlich giebt die Zusammenfassung des letzten Absatzes von Abschn. I und des ganzen Abschnitts II von A^1. Es entsprechen sich also

in A^1	und	in A^2
Abschn. I Abs. 1 und 2		Abschn. I und II
„ „ „ 3, 4, 5		„ III
„ „ „ 1—4 des nicht nummer. Abschn.		„ IV
Abs. 5 dess. Abschn.		„ V und VI
„ 6 „ „ u. Abschn. II ganz		„ VII.

Keine der Partieen der Einleitung, die Kant aus A^1 nach A^2 übernommen hat, ist unverändert geblieben. Nicht übernommen sind aus A^1 vom I. Abschn. Abs. 1, 2 und 5, 6. Diese bilden zwar den Grundstock der betr. Abschnitte der Neubearbeitung, sind doch aber sehr wesentlich umgestaltet. Die Abschn. 3, 4 und 7 sind ebenfalls verändert, doch in geringerem Masse, so dass hier von einer direkten Herübernahme nach A^2 gesprochen werden kann. Aus den Prolegomenen sind ganze Partieen unverkürzt und fast unverändert entlehnt, es handelt sich vor allem um § 1—5 der Prolegomena. (Diese Zusammenstellung lehnt sich an an B. Erdmanns Textuntersuchung in Kants W. III. Eine genaue Nachweisung der Bestandteile von A^1 und A^2 giebt B. Erdmann in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V., 5. Aufl., 1900, p. 62. Auch der Comm. giebt natürlich eine eingehende Untersuchung des Textbestandes beider Rezensionen, vergl. I, 159 ff.).

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die vermutliche Veranlassung zur Umarbeitung der Einleitung, so ergiebt sich aus der Art der Umgestaltung, dass sie hervorgegangen ist aus dem Bestreben des Verfassers, „den Schwierigkeiten und

der Dunkelheit“ seines Werkes soviel als möglich abzuhelfen, indem Missverständliches durch schärfere Formulierung oder eingehende Erläuterung beseitigt wurde. Kant hatte ja reichlich Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie er nach den verschiedensten Richtungen hin missverstanden wurde. Besonders mögen für die Einleitung, worauf B. Erdmann, Kritiz., p. 104, 107, 186 hinweist, Angriffe von Gegnern, wie Tiedemann und Selle in Betracht kommen. (Zu vergl. auch der interessante Brief Selles an Kant vom 29. Dez. 1787. Kant hatte ja vor Selles Leistungen besondere Hochachtung, was auch der Schluss des einzigen uns erhaltenen Briefes von Kant an Selle beweist. Das Schreiben ist datiert vom 24. Febr. 1792.)

Abschn. I und II von A^2 geben den Inhalt der beiden ersten Absätze vom ersten Absatz der 1. Aufl. wieder. Kant wollte hier ohne Zweifel gerade bei diesen wichtigen grundlegenden Fragen, mit denen er es in der Einleitung zu tun hat, besonders deutlich sein. Darum erläutert er vielfach seine Gedanken an Beispielen, wodurch die Darstellung in der Tat fasslicher wird. Im einzelnen liegen eine ganze Reihe kleiner Verschiedenheiten vor, die aber keine sachlichen Differenzen darstellen. Kant will erläutern und geht darum mehr auf die Sache ein. Wirkliche Verschiedenheiten, die für das Verständnis des Ganzen von grundlegender Bedeutung sind, treffen wir nicht an. Vollständig neu in der Einleitung zu A^2 ist der Hinweis auf Hume, auf den ja Kant bei der Neubearbeitung vielfach Rücksicht nimmt, zu vergl. vor allem auch Abs. 3 ff. vom „Übergang zur transsc. Deduktion der Categorieen“ (A^2 127 ff.). Hervorgehoben werden soll auch die Differenz bez. des so wichtigen Begriffes a priori. B. Erdmann hat recht mit seiner Auffassung, Kritiz., p. 164: „In der 1. Aufl. wird der Inhalt dieses Begriffes nur gleichsam im Vorübergehen bestimmt. Hier dagegen — in A^2 — wird die Definition nicht bloss im Anfang selbständig entwickelt, sondern auch sorgfältig gegliedert.“ Die Definition des a priori ist in der Tat in A^2 weit schärfer und ein-

gehender, darum auch deutlicher als in A^1; aber eine Inhaltsveränderung des Begriffes ist damit nicht gegeben. Es ist auch nur eine Folge dieser eingehenderen Darstellung, dass auf die Arten des a priori so sorgfältig Rücksicht genommen wird. Es sind diese zwei Abschnitte anerkanntermassen eine wirkliche Verbesserung gegen A^1, zumal da Kant vielfach sorgfältiger, methodischer und umsichtiger vorgeht. Genaueres zu vergl. Comm. I, 228 ff.

Bez. des Abschn. III in A^2 möchte ich hervorheben, dass der einzige längere Zusatz, nämlich „diese unvermeidlichen Aufgaben etc." (A^2 7), den Geist der neuen Vorrede atmet, insofern hier Rücksicht genommen wird auf die praktische Vernunft und auf „die Endabsicht" der Metaphysik, beides Gedanken, welche in der Vorrede zu A^2 besonders stark hervortreten.

Auch Abschn. IV ist umgearbeitet, vor allem durch die fast wörtliche Herübernahme gewisser Partieen der Prolegomena. Sachliche Differenzen zu A^1 ergeben sich nicht. „Die Veränderungen sind nur formeller Natur und kleine Nachbesserungen des Ausdrucks" (Comm. I, p. 280).

Anders ist es dagegen mit den wichtigen Abschnitten V [1]) und VI. Diese sind entstanden aus dem kurzen Abs. 5 vom I. Abschn. der 1. Aufl. Sie entsprechen den §§ 2 c, 4 und 5 der Prolegomena und sind zum Teil wörtlich daraus entlehnt. Diese Prolegmena sollen bekanntlich das Hauptwerk erläutern. Sie beziehen sich auf dasselbe nur als Vorübungen. Durch sie „wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werkes geschehen konnte" (Kants W. IV, p. 263).

---

1) Inwiefern mit Rücksicht auf diesen neuen Abschnitt V A^1, p. 164 = A^2, p. 205 gekürzt werden sollte, zu vergl. Nachträge LXXI.

Sie sind nach analytischer Methode, das Hauptwerk dagegen nach „synthetischer Lehrart“ abgefasst,[1]) nämlich so, wie Kant sagt, „dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauches nach Prinzipien zu bestimmen suchte (274). Die Prolegomena dagegen „stützen sich auf etwas, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehn und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird“ (275). Nun wird zwar nicht angenommen, Metaphysik als Wissenschaft sei wirklich, aber doch kann man „mit Zuversicht sagen“, dass „gewisse reine synthetische Erkenntniss a priori wirklich und gegeben sei“, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft. Diese „unbestrittene synthetische Erkenntniss a priori“ ist zu untersuchen darauf hin, wie sie möglich sei, „um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können“.

Die analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, bedeutet nur, „dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist“ (276 Anm.). Während die synthetische Methode progressiv verfährt, ist die analytische regressiv[2]) (zu vergl. die Ausführungen Comm. I, p. 412f., 417 f.).[3]) Nun lautet bekanntlich „die eigentliche, mit schulgerechter Präzision ausgedrückte

1) A. Riehl, Kritiz. I, p. 339. Über seine Methode spricht Kant ganz klar in den Losen Blättern I, p. 194 f. und Refl. Kants II, p. 942 u. 983. Hier ist seine Methode äusserst durchsichtig und vollständig richtig dargetan.

2) Refl. Kants II, p. 300: „Anstatt des Unterschiedes von Synthesis und Analysis: synthesis regressiva und progressiva.“ Inwiefern die Stellung der beiden letzten Glieder umzukehren ist, zu vergl. B. Erdmann in Refl. Kants II, p. 91, Anm. **

3) A. Riehl, philos. Krit. p. 339 f.

Aufgabe, auf die alles ankommt", mit deren Auflösung „das Stehen und Fallen der Metaphysik und ihre Existenz" zusammenhängt: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Wer eine solche Frage stellt, giebt schon in der Formulierung der Fragestellung zu verstehen, dass er synthetische Urteile a priori für möglich hält. Nun ist es Kant nicht zweifelhaft gewesen, dass es „deren genug und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben" habe (Proleg., Kants W. IV, p. 276). Er begnügt sich aber im Laufe seiner Untersuchung nicht damit, Erkenntnisse a priori von objektiver Gültigkeit vorauszusetzen, sondern er giebt auch eine Deduktion der Erkenntnisse, die a priori sind. Er stellt das Faktum dieser so gearteten Erkenntnisse fest durch eine metaphysische Deduktion, eine aus Begriffen folgende, also dem Empirischen gegenüberstehende Ableitung. Empirie und Psychologie stellen die Tatsache des a priori nicht fest. Deshalb untersucht Kant auch nicht die Entstehung, sondern die Bedeutung einer Vorstellung. In den Prolegomena nun, in denen er analytisch verfährt, macht er die Tatsächlichkeit der Existenz synthetischer Urteile a priori zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung; „aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntniss möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauches, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden" (276). Ganz entgegengesetzt verfährt die Kritik. Es ist ein System, „was noch nichts als gegeben zum Grunde legt ausser die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht" (274). Beim analytischen Verfahren der Prolegomena sind also die Bedingungen die Erklärungen für jenes an sich unbegreifliche Faktum, während dieses selbst der Erkenntnisgrund für jene Erklärungsgründe ist. Beim synthetischen Verfahren der Kr. d. r. V. sind jene Bedingungen sowohl die Erklärungsgründe, als die Beweisgründe für jenes Faktum (zu vergl. Comm. I, 413). Diesen

Prolegomena nun hat Kant Abschnitte entnommen und sie der Einleitung der 2. Auflage seiner Vernunftkritik eingefügt. Er konnte dies unbedenklich tun, da ja die Tendenz der Einleitung eine erläuternde, in den Gedankengehalt des Ganzen nur einführende ist. Sachliche Änderungen hat das nicht im Gefolge gehabt. Die Differenzen beider Auflagen sind rein formeller Art. Denn in beiden Auflagen wird die Tatsächlichkeit der Existenz synthetischer Urteile a priori vorausgesetzt. Für A^2 ist das ja nach dem oben Ausgeführten selbstverständlich, da ja die bez. Partieen der Prolegomena entnommen sind. Aber auch in A^1 finden sich Belege, dass die Existenz synthetischer Urteile a priori als Faktum vorausgesetzt wird. p. 2 wird hervorgehoben: „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsern Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen.“ Weiter heisst es A^1, p. 4: „Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntniss a priori bringen können.“ Die Mathematik ist „in allem Besitz der Zuverlässigkeit“. Auch der Kausalsatz gehört zu den zweifellos feststehenden Urteilen, die synthetisch und a priori sind, A^1, p. 9. Diese Voraussetzung der Giltigkeit synthetischer Urteile a priori, die also in A^1 und A^2 vorliegt, allerdings in A^2 ausführlicher und entschiedener, ist nur eine vorläufige und beeinflusst nicht den Gang der Untersuchung des Werkes selbst. Sie ist nirgends ein Stützpunkt des eigentlichen Beweisganges. Nur an einer einzigen Stelle, nämlich A^2, p. 128, wird flüchtig diese Giltigkeit erwähnt, was nicht als Gegeninstanz in Betracht kommen kann (Comm. I, p. 415).

Auch in Abschn. VII finden sich eine Reihe von Änderungen, namentlich Zusätzen, welche aber für das Verständnis des Ganzen keine wesentliche Bedeutung besitzen. Auf den wichtigen Zusatz „in Ansehung der Spekulation“ war oben schon hingewiesen. Einer besondern Erörterung bedarf nur der wichtige Begriff transscendental.

A^1, p. 12 erklärt: „Ich nenne alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.“ [1]) Hier wird als charakteristisches Merkmal der transscendentalen Erkenntnis hervorgehoben, sie habe es nicht mit Objekten zu tun, sondern mit dem Subjekt, insofern sie sich mit „unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt“, dasselbe spricht A^1, p. 15, 16 klar aus. Die Sinnlichkeit, der eine Zweig menschlicher Erkenntnis, gehört zur Transscendental-Philosophie, sie ist transscendentale Sinnenlehre, sofern sie „Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden“. A^1 betont öfter, dass das transscendental nur auf „die Form“ geht, zu vergl. vor allem A^1, p. 94.

A^2 ändert nun diese Erklärung und führt demgegenüber aus (A^2, p. 25): „Ich nenne alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ In diesen Worten liegt eine „Änderung“ gegen A^1 nur insofern vor, als es sich hier um „eine genauere Formulierung“ handelt. A^2 geht in der Tat über A^1 hinaus, weil hier angegeben ist, dass „die Beschäftigung mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt“ darin besteht, zu untersuchen, wie eine Erkenntniss a priori von Gegenständen möglich ist. Dass es Kant wirklich bei dem terminus transscendental zunächst nur darauf ankam, eine Beziehung der Erkenntnis auf das Subjekt, nicht auf das Objekt auszudrücken, sagt er klar Prolegomena, Kants W. IV, p. 293: „Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnissvermögen bedeutet etc.“ Diese Bedeutung giebt A^1 zunächst nur wieder. A^2 enthält

1) Refl. Kants II, p. 123: „Transscendental ist jede reine Erkenntnis a priori, worin also keine Empfindung gegeben ist,“ zu vergl. auch die Nr. 179–181.

sie ebenfalls, aber geht weiter, indem die Bedeutung der Beziehung auf das Subjekt angegeben wird. Transscendental geht bei Kant stets auf die Methode, der Sache nach drückt kritisch dasselbe aus. Transscendental bezeichnet die Untersuchung, welche erklärt, wie das Erkennen a priori möglich sei, also wie etwas a priori ist und doch von den Objekten gilt und zwar allgemein und notwendig gilt. Das hatte schon A^1, p. 56 ausgeführt, eine Stelle, welche unverändert nach A^2 übernommen ist. Hier heisst es: „Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung; sondern nur die Erkenntniss, dass diese Vorstellungen garnicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heissen.“ Möglichkeit ist hier nicht, worauf Riehl zuerst und mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht hat, subjektiv zu nehmen, also nicht im Sinne eines Vermögens, es ist ein festgeprägter terminus der Baumgarten-Wolff'schen Schule und besagt, wie ist es begreiflich, wie lässt es sich rechtfertigen, dass wir unabhängig von der Erfahrung über die Erfahrung urteilen können (A. Riehl, Der philos. Kritiz. I, p. 17 f., Kantstudien IX, p. 516 f.).

B. Erdmann in seinen „Beiträgen“, Anhang zur 5. Aufl. seiner Ausgabe der Kr. d. r. V., p. 29, 30 meint, beide Definitionen, A^1, p. 12 und A^2, p. 80 f., liessen sich nicht vereinigen. Er übersieht, dass ja die A^2, p. 80 gegebene Erklärung in ganz gleicher Weise schon in A^1, p. 56, 57 gegeben ist, dass also schon in derselben Auflage diese seiner Meinung nach unvereinbaren Gegensätze stehen. Dass die Definition A^1, p. 56, 57 = A^2, p. 80, 81 die Korrektur A^2, p. 25 hervorgerufen hat, wird zuzugeben sein; aber es war nicht die inhaltliche „Differenz“ für Kant der Grund der Änderung in A^2, sondern er änderte, um die Darstellung verständlicher zu machen, die Definition klarer zu gestalten, wie es ja die Tendenz der gesamten Neubearbeitung der Einleitung ist.

„Die neue Wendung — A^2, p. 25 — entspricht der ausführlichern Formulierung A^2, p. 80 — = A^1, p. 56 — vollständig," erklärt B. Erdmann. Oben war gezeigt, wie schon A^1, p. 12 auf das Charakteristische des Begriffes transscendental hinweist, sodass wohl von einer „genaueren Formulierung" in A^2, p. 25 gesprochen werden kann, nicht aber von einem Gegensatz. B. Erdmann scheint die ganze Stelle A^2, p. 80 = A^1, p. 56 irrtümlich aufzufassen. Er sagt: „Die p. 80 f. als transscendental charakterisierte Erkenntnisse: 1. Dass „weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben" . . . „empirischen Ursprungs" sei; 2. „wie sie sich" beide „gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können", fallen daher nach der Fassung der transscendentalen Erkenntniss A^1, p. 12 aus dieser heraus." Man bekommt den Eindruck, als hielte Erdmann sowohl die sub 1, als auch sub 2 genannte Erkenntnis für transscendental, während doch Kant als transscendental nur eine Methode, nicht aber eine Beziehung auf das Objekt bezeichnet, also eine Erkenntnisart, nicht einen Erkenntnisgegenstand. Zudem weist ja auch das „gleichwohl" des zweiten Satzes auf die innige Verbindung beider Gedanken hin. Kant will sagen: Transscendental ist die Erkenntnis, welche es begreiflich macht, wie etwas nicht „empirischen Ursprungs" ist und doch a priori auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden kann. So aufgefasst, wird die Übereinstimmung mit A^2, p. 25, wie mir scheint, noch deutlicher. [1])

Ehe wir das bisher Betrachtete nochmals zusammenfassend überschauen, wollen wir kurz die Frage berühren, welche für die Vorrede zu A^2 von besonderer Wichtigkeit war, nämlich ob durch die Ausführungen der Einleitung eine Änderung bezw. des „Hauptzweckes" der Kr. d. r. V. einge-

1) Ich habe die in der Kantlitteratur genugsam betonte, bedauerliche Unklarheit der Kantischen Terminologie, die sich in der Vermischung des transscendental mit transscendent kund giebt, als für die Zwecke der vorliegenden Arbeit unwesentlich, ausser Acht gelassen.

treten sei. Man könnte zu dieser Meinung gelangen, wenn man berücksichtigt, dass ja in der Einleitung zu A^2 infolge der aus den Prolegomena entnommenen Partieen die Tatsächlichkeit der Giltigkeit synthetischer Urteile a priori mit aller Entschiedenheit behauptet wird. Demnach würde, wie man meint, auch hier die kritische Grenzbestimmung durch die Hervorhebung der rationalistischen — noologistisch-scientifischen (Erdmann) — Seite der Vernunftkritik mehr zurückgedrängt, ähnlich wie in der Vorrede zu A^2 durch die entschiedene Hervorhebung des positiven Zweckes der Kr. d. r. V. Wird ja auch in der Einleitung zu A^2 ausdrücklich hervorgehoben, dass die Kr. d. r. V. „zuletzt notwendig zur Wissenschaft, der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skeptizismus“ führt (A^2, p. 22, 23).

Dass durch die neue Vorrede in keiner Weise die kritische Grenzbestimmung beeinträchtigt wird, war oben nachgewiesen. Aber auch für die Einleitung von A^2 lässt sich eine Abstumpfung der kritischen Tendenz nicht dartun. Denn die Ausführungen der Einleitung haben keinen Einfluss auf den Gang der Untersuchung des Hauptwerkes. Das eigentliche Werk nimmt auf die Einleitung so gut wie garnicht bezug. Die Einleitung soll nur erläutern und in den Gegenstand der Untersuchung einführen. Zudem finden sich in A^1 so gut wie in A^2 die Kennzeichen des Hauptzweckes der Untersuchung, nämlich der Hinweis auf die „positive Neubegründung der immanenten Metaphysik“ und „die negative Grenzbestimmung gegen die Transscendenz“, zu vergl. A^1, p. 2, 4, 6, 10ff., A^2 sehr häufig. Ähnlich wie in der Vorrede zu A^2, ist auch in der Einleitung zu A^2 im verstärkten Masse dieser „Hauptzweck“ hervorgehoben. „Der sachliche Gedankengehalt bleibt somit ganz derselbe,“ urteilt mit Recht Vaihinger im Comm. I, p. 385.

Die bisherige Erörterung hat gezeigt, dass sowohl in der neuen Vorrede, als auch in der umgearbeiteten Ein-

leitung zu A^2 keine sachlichen Differenzen mit A^1 vorliegen. Freilich finden sich Punkte, in denen A^2 über A^1 hinausgeht. Das geschieht aber nur im Interesse der Erläuterung des Verständnisses des Ganzen und bedingt keine Änderung des Gedankengehaltes. Zudem haben diese weitergehenden Gedanken, welche ausserdem schon in A^1 ausgesprochen sind, wenigstens andeutungsweise, keinen Einfluss auf die Neubearbeitung. Es handelt sich eben vor allem darum, durch Erläuterungen in den Gehalt des Werkes einzuführen, um das rechte Verständnis zu ermöglichen. Deshalb wird auch den vielen Vorwürfen betr. der zerstörenden kritischen Tendenz des Werkes gegenüber dessen positiver Charakter nachdrücklichst hervorgehoben; deshalb werden auch die Grundbegriffe, mit denen es die spätere Ausführung zu tun hat, eingehend erläutert, ohne freilich in den Gang des Hauptwerks selbst einzugreifen. Der kritische Gedanke selbst bleibt unverändert, mit gleicher Entschiedenheit wird gegen Dogmatismus und Skeptizismus Front gemacht. Von einer Abstumpfung der kritischen Tendenz kann keine Rede sein.

Weiter handelt es sich nun um die Umarbeitung der transscendentalen Ästhetik. Von dieser spricht Kant selbst in der Vorrede A^2, p. XXXVIII: „Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Missverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit . . . abhelfen sollen.“ Stellen wir zunächst das äussere Verhältnis beider Rezensionen fest. Wie oben schon ausgeführt wurde, ist die Einteilung in Paragraphen erst Zusatz von A^2. Der erste Abschnitt von A^1, die transscendentale Ästhetik, ist als § 1 mit gleicher Überschrift fast unverändert nach A^2 übernommen. Beide Male bildet er die Einleitung zum ganzen Hauptteil. Der 1. Abschnitt der transscendentalen Ästhetik ist durch Einfügung der 2 neuen Überschriften „metaphysische Erörterung dieses Begriffes“ und „transscendentale Erörterung des Begriffes vom Raume“ übersichtlicher gestaltet. Im einzelnen finden sich vielfache Zusätze und Veränderungen.

Vor allem sind von den 5 Raumargumenten in A^1 nur die sub 1, 2, 4 und 5 genannten übernommen, allerdings auch mannigfach verändert. Das 3. Argument bildet in A^1 den Grundstock für § 3 „die transscendentale Erörterung des Begriffes vom Raume". Dieser Teil ist eine verkürzte Wiedergabe der §§ 6—9 der Prolegomena. Der in A^1 und A^2 gleich überschriebene Abschnitt „Schlüsse aus obigen Begriffen" ist nur sehr wenig verändert.

Der 2. Abschn. der transscendentalen Ästhetik ist ebenfalls vielfach umgestaltet. Auch hier findet sich die neue Einteilung in eine metaphysische und eine transscendentale Erörterung. Letztere ist als § 5 ganz neu zu A^2 hinzugekommen. Ebenfalls sind ganz neu in A^2 die als II, III und IV betitelten Ausführungen des § 8 „Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik".

Auch der letzte Abschnitt des 1. Teils der transscendentalen Elementarlehre, bezeichnet als „Beschluss der transscendentalen Ästhetik", ist in A^2 erst hinzugekommen.

Gehen wir nun auf die Änderungen selbst ein!

Ich nehme zunächst eine kleine Korrektur voraus. In der schon in A^1 vorhandenen Anmerkung zum einleitenden Abschnitt, A^2, p. 35 Anm., in welcher Kant seinen Gebrauch des Wortes Ästhetik zu rechtfertigen sucht, hatte er in A^1 die Unmöglichkeit der Ästhetik als Wissenschaft behauptet — Ästhetik im Sinne der „philosophischen Geschmackslehre" gefasst —, denn es sei eine verfehlte Hoffnung und ein vergebliches Bemühen, „die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben"; denn „gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloss empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen". In A^2 ändert nun Kant seine Ansicht und giebt durch Einschub des Wortes „vornehmsten" vor „Quellen" zu verstehen, dass die Kritik des Geschmackes doch apriorische Quellen hat, wenngleich diese „niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, worauf sich unser Geschmacksurteil richten müsste". Darum

sei auch die Kritik des Geschmackes nicht „wahre Wissenschaft", aber doch Wissenschaft. Seine Kritik der Urteilskraft erschien denn auch bald darauf, nämlich schon 1790. Es nimmt also diese für die Kr. d. r. V. sonst bedeutungslose Änderung Bezug auf eine bei Kant inzwischen eingetretene selbständige Fortentwicklung seines Denkens, ähnlich wie es ein Teil der Zusätze in der Vorrede zu A^2 bez. der praktischen Vernunft tut. Kant fragt nun nicht mehr nur: Wie sind synthetische Erkenntnisurteile a priori möglich? und: Wie sind synthetische praktische Sätze a priori möglich? sondern auch: Wie sind synthetische Geschmacksurteile a priori möglich? „Während er also seine Transscendental-Philosophie ursprünglich nur auf die Erkenntnislehre beschränkte, dehnte er dieselbe später auf die Theorie des Willens, sowie auf die Theorie des Geschmackes aus" (Comm. II, p. 115).[1]) Mit Recht weist Vaihinger darauf hin, dass im Briefe Kants an Reinhold vom 28. Dezember 1787 ein „vollständig deutlicher Commentar zu den vorliegenden Textänderungen der 2. Auflage" enthalten sei.

Weiter handelt es sich nun um die Differenzen in der Untersuchung über den Raum. Der Zusatz A^2, p. 38: Ich verstehe aber unter Erörterung (expositiv) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört" etc. ist natürlich nur rein erläuternd und bedingt keine Inhaltsänderung. Zudem ist schon in A^1, p. 727 ff. eingehend darüber gehandelt.

Von den Raumargumenten ist 1, 2 und 4 aus A^1 fast ganz wörtlich übernommen. Das als 5 in A^1 bezeichnete Argument ist umgearbeitet und als 4 nach A^2 gekommen. Nur im ersten Satze stimmen sie überein. Sonst ist der Text ein anderer. Das 3. Argument in A^1 bildet in A^2 einen Abschnitt für sich. Über eine andere von Kant ursprünglich beabsichtigte Anordnung der Raumargumente zu vergl. Nachträge XIII.

---

1) Zu vergl. auch B. Erdmann, Kritiz. p. 117, dann Comm. I, p. 364, 483, Comm. II, p. 112 ff.

Geben wir nun kurz den Gedankengang der Darstellung in A^1 an!

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äussern Erfahrungen abgezogen worden.“ Das ist die These des 1. Argumentes. Kant will also den nicht empirischen, also apriorischen Ursprung der Raumvorstellung beweisen. Zu diesem Zwecke zeigt er, wie „die Vorstellung des Raumes“ der „räumlichen Projektion“ und „der lokalen Disjektion der Empfindungen“ (Comm. II, p. 163) „zu Grunde liegt“, d. h. dass die allgemeine Raumvorstellung Bedingung und Voraussetzung aller bestimmten Raumanschauungen ist. Daraus folgert er dann, „es kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äussern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“, d. h. die Raumvorstellung stammt nicht aus der Erfahrung, aber die Erfahrung wird durch die Raumvorstellung bedingt.

Dieses Argument, das voraussetzt, die Empfindungen als solche seien raumlos und würden erst durch die Raumvorstellung räumlich, war vorbereitet und unterbaut durch die Ausführungen der Einleitung über „Materie“ und „Form“ der Erscheinung.

Die Thesis des 2. Raumargumentes lautet: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äussern Anschauungen zum Grunde liegt.“ Der Raum selbst kann nicht weggedacht werden, obwohl man die Gegenstände im Raume sich wegdenken kann. Klar spricht das aus Nachträge XVII und XXXII. Daraus folgt, der Raum ist „Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen“, also nicht „eine von ihnen abhängende Bestimmung“, und er ist eine „notwendigerweise äussern Erscheinungen zum Grunde“ liegende Vorstellung a priori. Es wird also die Notwendigkeit der Raumvorstellung gefolgert, insofern sie Grund der äussern Erscheinungen ist, und insofern sie identisch ist mit dem Nicht-Hinwegdenken-können.

Beide Argumente gehören zusammen.[1]) Sie beweisen die Apriorität der Raumvorstellung. Das 1. Argument drückt den Gedanken negativ aus, der Raum ist kein empirischer Begriff, das 2. wendet es positiv und erklärt, „der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori". In Bezug auf die Bedeutung der Raumvorstellung für die äussere Erscheinung findet sich freilich ein feiner Unterschied. Vaihinger hebt ihn klar hervor Comm. II, p. 196f.: „Nach dem ersten Raumargument ist der Raum ein unumgängliches Präcedens, nach dem zweiten ein unerlässliches Ingrediens der Erscheinungen. Dort handelt es sich um das Dass der Erfahrung, hier um das Wie der Erscheinung, dort um die Existenz, hier um die Essenz der Wahrnehmung."[2])

Das 3. Argument scheidet sich äusserlich von den 4 übrigen, weil es nicht beginnt mit den Worten: „Der Raum ist etc." Wir haben es hier nicht direkt mit einem Raumargument zu tun. Es ist eine Konsequenz, die aus den beiden ersten Argumenten gezogen ist. Auf der notwendigen Apriorität der Raumvorstellung beruht „die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktion a priori". Indirekt bildet diese Ausführung auch ein Raumargument, sodass der Absatz einem doppelten Zwecke dient. Die apodiktische Gewissheit der Mathematik ist für Kant ein unumstössliches Faktum, das in keiner Weise sonst erklärbar ist als durch die Annahme der Apriorität des Raumes. Demnach bietet indirekt die Erklärung des Faktums einen Beweis für die Apriorität des Raumes. „Zuerst handelt es sich um die Anwendung einer bisher ge-

1) B. Erdmann vermutet in Refl. Kants II, p. 123 Anm. **, dass Refl. Nr. 402 „dass Raum und Zeit Anschauungen ohne Dinge sind, bedeutet, dass sie keine objektive Vorstellungen, sondern subjektive sein müssen" vielleicht Keimpunkt der beiden ersten Argumente ist.

2) R. Reicke, Lose Blätter I, p. 207: „Die allgemeine Wiederlegung des empirischen Ursprungs der Zeit und des Raumes ist dass beyde synthet. Sätze a priori geben und daraus folgt auch die Idealität derselben als Anschauung."

wonnenen Theorie zur Erklärung einer Tatsache, und dann wird diese Tatsache ihrerseits rückwärts als Beweis eben für jene Theorie angesehen“ (Comm. II, p. 203). Dieser Abschnitt fällt also aus dem Rahmen des Ganzen heraus. Der logische Zusammenhang ist gestört.

Beim 4. Argument enthält der 1. Satz wieder die Thesis, nämlich „der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung“. Bisher war nachgewiesen, der Raum ist nicht empirisch, sondern a priori. Er hat, erkenntnistheoretisch angesehn, seinen letzten Ursprung im Subjekt. Er war bisher stets als „Vorstellung“ bezeichnet. Nun ist in Kants Terminologie der Ausdruck Vorstellung ein sehr weiter und umfasst jede „Modifikation des Gemütes“ (A^1, p. 97, 99). Genaueres sagt Kant über die „Stufenleiter“ der „Gattung Vorstellung“ A^2, p. 376 = A^1, p. 320. Es giebt also eine ganze Reihe einzelner Vorstellungsarten, und es muss genauer bezeichnet werden, zu welcher der Raum gehört. Vorher war nur die Apriorität der Raumvorstellung bewiesen, jetzt handelt es sich um die Anschaulichkeit. Denn Kant weist im 4. Argument nach, der Raum sei kein „diskursiver Begriff“, sondern „reine Anschauung“. Den Unterschied zwischen Anschauung und Begriff giebt er an A^1, p. 320 = A^2, p. 376. „Die Anschauung bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser — der Begriff — mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.“ So handelt es sich also für Kant darum, in diesem Argument klar zu legen, was die Raumvorstellung sei, ob Anschauung oder ob Begriff. Es dreht sich also jetzt nicht mehr um den erkenntnistheoretischen Ursprung, sondern um den logischen Wert der Raumvorstellung. Zu diesem Zwecke müssen die charakteristischen Merkmale der Raumvorstellung herausgestellt werden, um zu erkennen, was für eine Vorstellung der Raum ist. Bei dieser Untersuchung ergiebt sich, die Raumvorstellung bezieht sich stets nur auf ein Ding, stets nur auf einen „einigen“

— = einzigen — Raum, also muss sie Anschauung sein und nicht Begriff, denn die Anschauung bezieht sich stets auf ein einzelnes Objekt, auf ein Unicum, der Begriff dagegen auf die Gattung, also auf eine Mehrheit von Dingen und zwar von unter sich verschiedenen Einzeldingen, die nur durch das „Merkmal, das mehreren Dingen gemein sein kann", zusammengehalten werden in Bezug auf ihren logischen Wert. Weiter zeigt Kant, wie der Raum auch einig = einheitlich ist, insofern nämlich die Raumteile erst auf „Einschränkungen" [1]) des allgemeinen Raumes beruhen. Das Primäre ist also der allgemeine Raum, das Sekundäre die Raumteile, zu vergl. Kants Reflexionen II, Nr. 348, 352—354. Inwiefern gerade dies Moment, nämlich die Zusammensetzung des allgemeinen Raumes aus Teilen, ein Grund gegen die Annahme, der Raum sei Anschauung, nicht Begriff, bilden kann, weist Vaihinger nach im Comm. II, p. 219, indem er zeigt, dass in Meiers, von Kant benutzter Vernunftlehre § 146 ausgeführt werde: „Eine Erkenntniss wird aus ihren Merkmalen, wie ein Ganzes aus seinen Teilen zusammengesetzt." Wo es sich also um „Zusammensetzung" aus Merkmalen, Teilen, Bestandteilen etc. handelt, hat man es stets mit einem Begriff zu tun. Darum weist Kant mit solchem Nachdruck darauf hin, die allgemeine Raumvorstellung entstände nicht durch Zusammensetzung der einzelnen Raumteile, sondern diese Teile entständen erst durch „Herausschneiden" aus dem allgemeinen Raum. [2]) Hier liegen also zwei Beweisgänge vor, deren erster sich auf den Umfang der Raumvorstellung bezieht — vorgestellt werden kann nur ein einiger = einziger Raum — deren zweiter auf den Inhalt derselben geht — vorgestellt werden kann nur ein einiger = einheitlicher Raum. Beide Male wird dem Raum Begriffscharakter abgesprochen (Comm. II, p. 220).

Hieran knüpft sich nun die Schlussfolgerung: weil die Raumvorstellung sich auf etwas Einziges und Einheitliches

---

1) Refl. II, Nr. 352.
2) Refl. Kants, Nr. 348.

bezieht, darum muss sie Anschauung sein und zwar a priori und nicht empirisch.

Angefügt ist diesem Argumente noch ein dem 3. Argument parallel gehender Zusatz zur Bestätigung des Resultates, die Raumvorstellung sei Anschauung, nicht Begriff, insofern nämlich „alle geometrischen Grundsätze“ niemals „aus allgemeinen Begriffen“, sondern aus der Anschauung abgeleitet werden.

Im 5. Raumargument, dem der Form nach kürzesten und knappesten, steht nicht die Thesis voran, sondern der eigentliche Beweisgrund, während das zu Beweisende überhaupt nicht klar, wie sonst in den Argumenten, herausgehoben ist. „Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt.“ Die Raumvorstellung enthält ein Grössenmerkmal in sich, nämlich die Unendlichkeit. Nun kann „ein allgemeiner Begriff vom Raum“ in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Denn wäre die Raumvorstellung ein Allgemeinbegriff, so könnte dieser in keinem einzigen Falle etwas über die Grösse der Raumvorstellung selbst enthalten. Am wenigsten könnte solcher Allgemeinbegriff in seinem Merkmalbestande, d. h. in der Angabe der Merkmale, welche die zu ihm gehörenden Einzeldinge untereinander gemeinsam haben, ein „Prinzipium der Unendlichkeit“ bei sich führen. Nur die Raumvorstellung, insofern sie eine Anschauung ist, in deren Natur „die Grenzenlosigkeit im Fortgange“ gegründet ist, besitzt „das Principium der Unendlichkeit“. Weil also der Raum als unendliche Grösse vorgestellt wird, darum ist die Raumvorstellung eine Anschauung, kein Begriff.

Es sieht es also auch dieses Argument darauf ab, die Raumvorstellung als Anschauung zu charakterisieren. Somit stellt es sich zum 4. Argument, das ja auch den logischen Wert der Raumvorstellung untersucht und diese als Anschauung erweist.

Stellen wir nun den Gedankengang dieser 5 Argumente nochmals kurz heraus!

Das 1. und 2. Argument gehen auf den erkenntnistheoretischen Ursprung der Raumvorstellung:

a) Die Raumvorstellung ist nicht empirisch (1. Argum.).

b) „ „ „ a priori (2. „).

Das 3. Argument zieht eine Consequenz aus dem 1. und 2. und beweist zugleich indirekt die Apriorität der Raumvorstellung, weil nur unter dieser Annahme die „apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze" als notwendig giltig darzutun ist.

Das 4. und 5. Argument gehen auf den logischen Wert der Raumvorstellung.

Die Raumvorstellung ist Anschauung, nicht Begriff,[1]) weil der Raum

a) als einzig und einheitlich (4. Argument),

b) „ unendlich (5. Argument)

vorgestellt wird. Entwurf der Einteilung in den Reflexionen II, Nr. 334 (Comm. II, p. 261), ein anderer Entwurf Nachtr. XIII.[2])

Gehen wir nun auf die Darstellung von A^2 ein!

Das 1., 2. und 4. Argument sind, wie oben schon hervorgehoben wurde, fast wörtlich nach A^2 übernommen. Das in A^1 3. Argument ist in A^2 weggelassen, dagegen findet sich das 5. in A^2 wieder, freilich sehr verändert. Es geht auch aus von dem gleichen Satze wie A^1, nämlich, „der Raum wird als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt".[3]) Die Thesis steht am Ende und lautet: „Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raum Anschauung a priori und nicht Begriff." Aber während in A^1 die Unendlichkeit identisch war mit der Grenzenlosigkeit, ist es hier anders. Das beweisen die beiden Mittelsätze. In ihnen handelt es sich um das Verhältnis des Begriffes zu den Vorstellungen der Einzeldinge. Es kann der Begriff, weil er gemeinschaftliches

1) Lose Blätter I, p. 249 ff.

2) Lose Blätter I, p. 196.

3) Über den Unterschied der Formulierung und über die Frage, was sich Kant unter dem Raum als unendlicher gegebener Grösse vorstellt, zu vergl. die Ausführungen B. Erdmanns in Refl. II, p. 110 f.

Merkmal ist, als Vorstellung „in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen enthalten“ sein, er ist gemeinsames Element dieser Einzelvorstellungen und ist als „Teilbegriff“ in ihnen allen enthalten. Nun ist noch ein anderes Verhältnis denkbar zwischen Begriff und Einzelvorstellung, insofern man vom Begriff ausgeht und die Einzelvorstellungen als „unter dem Begriff“ stehend ansehen kann; denn man kann von einem Begriff sagen, dass er als Erkenntnisgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahiert ist (Kants Logik § 8). Um den Gegensatz des „In-sich-Enthalten“ und „Unter-sich-Enthalten“ handelt es sich nun in diesem Argument. Unter sich kann ein Begriff eine unendliche Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen enthalten, aber nicht in sich. Als „Teilbegriff“ ist ein Begriff in unendlich vielen Einzelvorstellungen enthalten und enthält diese deshalb „unter sich“. Der Begriff aber „als solcher“, d. h. seiner formellen, logischen Beschaffenheit nach, kann nicht eine unendliche Menge von Einzelvorstellungen in sich enthalten. Das widerspricht seiner formalen Natur als Begriff. Giebt es nun eine Vorstellung, die eine unendliche Menge von Einzelvorstellungen in sich vereinigt, und die Raumvorstellung ist eine solche, so kann sie nicht ein Begriff, sondern muss eine Anschauung sein. Weil also, so schliesst Kant, kein Begriff eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten kann, die Raumvorstellung aber in der Tat eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich schliesst, darum kann die Raumvorstellung kein Begriff sein. Mit Recht weist Vaihinger im Comm. II, p. 243 darauf hin, dass der Zusatz zu A^2 „ursprüngliche Vorstellung vom Raum“ von Kant wahrscheinlich geschrieben wurde unter dem Eindruck von Einwänden, „welche ihm gegen die erste Auflage gemacht worden waren, indem man sagte, es gebe doch einen Begriff vom Raum“. Es haben also Argument 5 von A^1 und 4 von A^2 verschiedenen Inhalt, obwohl der erste Satz beiden gemeinsam ist. Gemeinsam ist ja beiden auch die Absicht, welche Kant ver-

folgt, nämlich zu erweisen, die Raumvorstellung sei Anschauung, nicht Begriff. Während aber in A^1 diese Tendenz nicht klar herausgehoben ist, wird sie in A^2 ausdrücklich angegeben. Der grosse Unterschied liegt in der verschiedenen Bedeutung des Begriffes „Unendlichkeit". In A^1 ist Unendlichkeit identisch mit Grenzenlosigkeit, in A^2 mit Zahllosigkeit. Das eine Mal handelt es sich um Unendlichkeit „nach aussen", das andere Mal „nach innen". „In A — = A^1 — handelt es sich um den kontinuierlichen Fortgang, in B — = A^2 — um die diskrete Teilung, dort um die Grösse, hier um die Zahl" (Comm. II, p. 253).[1])

In A^2 folgt nun auf die 5 Raumargumente die „transscendentale Erörterung des Begriffes vom Raum", eine Ausführung, die erst in A^2 hinzugekommen ist. Sie bildet eine Erweiterung des aus A^1 nicht mit übernommenen 3. Argumentes und entspricht § 6—11 der Prolegomena. Es zerlegt sich die ganze Ausführung in 4 Abschnitte, deren Gedankengang folgender ist:

Der 1. Abschnitt definiert den Begriff „transscendentale Erörterung" und giebt im Anschluss daran eine Übersicht über den Gang der folgenden Ausführung, nämlich nachzuweisen 1. „dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen, 2. dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieser Begriffe möglich sind".

Der 2. Abschnitt liefert diesen Nachweis. In der Geometrie besitzen wir wirklich eine Wissenschaft, welche „die Eigenschaften des Raumes bestimmt" und zwar synthetisch und doch a priori. Wie ist das zu erklären? „Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei?"

a) In der Geometrie sind wirklich synthetische Sätze über den Raum enthalten, also muss der Raum ursprünglich Anschauung sein, er darf nicht Begriff sein.

---

1) Zu vergl. Refl. Kants II, Nr. 357—361.

Es ist dies eine Wiederholung der Gedanken am Schlusse des 3. Arguments in A^2 = 4. Argument in A^1.

b) Die geometrischen Sätze sind aber auch apodiktisch, also muss der Raum auch reine Anschauung[1]) sein.

Diese Gedanken entsprechen den im 3. Argument von A^1 ausgesprochenen, nur dass der Beweisgang beide Male ein anderer ist. In A^1 wird die Apodiktizität der Geometrie erwiesen aus der in den 2 ersten Argumenten festgestellten Apriorität der Raumanschauung. Hier dagegen wird aus der Tatsächlichkeit der Apodiktizität der Geometrie als einer Wissenschaft synthetischer Sätze a priori vom Raum auf den Raum, insofern er eine apriorische Anschauung ist, geschlossen. Beide Male handelt es sich hier aber nur um die reine Mathematik.

Der 3. Abschnitt geht auf das synthetisch und doch a priori ein. „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann?“ In den beiden ersten Absätzen handelte es sich in der Geometrie um die Erkenntnis vom Raume, jetzt um die Erkenntnis von Objekten. Kant hält es für erklärungsbedürftig, wie etwas, was in der apriorischen Raumanschauung liegt, notwendig gelten muss für das erst a posteriori gegebene Objekt. Es ist das möglich, da ja die Raumanschauung „Form des äussern Sinnes“ ist.

Der 4. Abschnitt weist darauf hin, dass durch die gegebene Erklärung allein „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich“ gemacht werde.

Hierzu müssen einige Anmerkungen gemacht werden. Im Commentar wird sehr ausführlich dargestellt, wie in der transscendentalen Erörterung eine grosse Unklarheit herrscht,

---

1) Refl. Kants II, Nr. 413: „Es ist keine absolute Zeit oder Raum. Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, das angeschaut wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht,“ zu vergl. Nr. 473.

weil nämlich Kant reine und angewandte Mathematik nicht klar auseinanderhält und die beiden Probleme, das „der reinen Mathematik als solcher und ihre Anwendung auf die empirischen Objekte", vermischt.[1]) Im 5., überhaupt in allen Argumenten von A^1, findet sich diese Unklarheit nicht. Sowohl das 3. Argument, als auch der Schluss des 4. haben es nur mit der reinen Mathematik zu tun. In der transscendentalen Erörterung bezieht sich nun aber Abschnitt 3 und 4 auch auf die angewandte Mathematik. Somit ist diese transscendentale Erörterung nicht eine „Erweiterung" des 3. Arguments von A^1, sondern führt über A^1 hinaus. Doch ist in dem Abschnitt „Schlüsse aus obigen Begriffen", der den 5 Argumenten in A^1 direkt folgt, auch die angewandte Mathematik berücksichtigt, nämlich im Schluss b). Nimmt man noch hinzu, dass auch schon in A^1, nämlich p. 38 ff. und p. 46 ff., angewandte und reine Mathematik promiscue gebraucht werden, so ergiebt sich, dass die transscendentale Erörterung inhaltlich nichts Neues bringt gegenüber A^1 (Comm. II, p. 264 ff.).

Sehr beachtenswert ist nun, dass Kant in A^2 von einer metaphysischen und einer transscendentalen Erörterung des Raumbegriffes spricht Er selbst definiert beides genau. „Metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt" (A^2, p. 38). „Ich verstehe unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffes als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann" (A^2, p. 40). Es ermittelt also die metaphysische Erörterung der transscendentalen Ästhetik den

1) Refl. Kants II, Nr. 72: „Bei der Mathematik kann man wohl die Einteilung machen in die reine und angewandte Mathematik, denn die Gegenstände der Erfahrung geben keine principia mathematica, sondern diese werden nur auf sie angewandt." Kant kennt also den Unterschied zwischen reiner und angewandter Mathematik sehr wohl, zu vergl. auch A^1, p. 165 f. = A^2, p. 206 f., A^1, p. 178 f. = A^2, p. 221 f, ähnlich in den Nachträgen LXIV, auch Refl. II, Nr. 1030.

Grund synthetischer Urteile a priori, die transscendentale Erörterung dagegen zeigt die Rechtmässigkeit synthetischer, von der Erfahrung unabhängiger Urteile (Riehl, philos. Krit. I, p. 329, auch 340 ff. u. 346 ff.). Beides war in A^1 noch nicht geschieden. Das Argument 3 störte deshalb auch den logischen Zusammenhang in A^1 empfindlich. „Erst unter dem Einfluss der durch die Prolegomena herbeigeführten Klärung seiner eigenen Gedankenmassen fand Kant, dass er zwei wesentlich verschiedene Gedankenreihen in der 1. Aufl. ohne schärferen Unterschied hatte durcheinander gehen lassen“ (Comm. II, p. 151). Es giebt also die 2. Aufl. in der Einteilung in metaphysische und transscendentale Erörterung in der Tat eine Verbesserung. Die metaphysische Erörterung der Raumvorstellung ergab als Resultat, sie sei apriorische Anschauung, die transscendentale Erörterung zeigt, dass und wie aus dieser apriorischen Anschauung synthetische Sätze a priori fliessen. Dieser Gewinn wird aber aufgehoben durch die Unklarheit, welche Kant in seine Darstellung bringt, indem er mit Abschn. 3 die angewandte Mathematik einführt. Er hatte nur gezeigt, wie die Raumvorstellung, insofern sie a priori, also reine Anschauung ist, die Möglichkeit der Mathematik begreiflich macht. Erst nachdem in den Schlüssen a) und b) diese apriorische Raumanschauung als „Form des äusseren Sinnes“ erkannt war, konnte die reine Mathematik auf die empirischen Objekte im Raum angewandt werden. Zu dieser Verwirrung kam Kant durch die Rücksichtnahme auf die Prolegomena, aus deren §§ 6 – 11 ja die transscendentale Erörterung ein kurzer Auszug ist, und in denen die gleiche Verwirrung zwischen der reinen und angewandten Mathematik herrscht, zu vergl. Comm. II, p. 335. Dass Kant in dieser transscendentalen Erörterung auch den sonst in der Kr. d. r. V. befolgten synthetischen Weg verlässt und analytisch verfährt, dabei aber gelegentlich „das Synthetische durchschillern“ lässt, was natürlich der Darstellung gleichfalls nicht zum Vorteil gereicht, soll nur nebenbei erwähnt werden (Comm. II, p. 338).

Unstreitig hat also zunächst A^2 gegen A^1 Verbesserungen aufzuweisen. Der Gang der Argumente ist formell verbessert, indem das 3. Argument aus A^1 gestrichen wurde.

Auch gereicht die Einteilung des Ganzen in eine metaphysische und eine transscendentale Erörterung dem Ganzen zum Vorteil.

Wenn A. Riehl, philos. Krit. I, p. 346 sagt: „Die zweite hierin verbesserte Auflage trennt die Beweisgründe für die Apriorität der Raumvorstellung, also für die Thatsache, dass diese Vorstellung reine Anschauung sei, von dem erklärenden Grunde der Thatsache: — in Kants Terminologie die metaphysische, an dem Begriff des Raumes vorgenommene Erörterung, von der transscendentalen, aus welcher die Möglichkeit der erörterten Beschaffenheit erkennbar wird.“ — Dann liegt darin ausgesprochen, dass eben in der Trennung der metaphysischen von der transscendentalen Erörterung des Raumbegriffes die Verbesserung von A^2 zu erblicken ist. Dass in dieser Trennung in der Tat eine Verbesserung gegeben ist, gesteht auch Vaihinger zu, Comm. II, p. 151 und 333. Damit ist aber dann seine Polemik Comm. II, p. 335 gegen A. Riehl, philos. Krit. I, p. 346 hinfällig.

Dagegen bringt die Einführung der angewandten Mathematik und die damit gegebene Vermischung mit der reinen Unklarheit in die Darstellung, sodass in der Tat die Darstellungsmängel von A^2 verhängnisvoller sind als die von A^1. Man muss A^2 hier direkt eine Verschlechterung nennen.

In dem Abschnitt „Schlüsse aus obigen Begriffen“ ist wenig verändert. Nur Abschn. 4 ist umgearbeitet, ohne dass aber sachliche Differenzen vorlägen, die Änderungen sind rein formeller Art.

Im 2. Abschn. der transscendentalen Ästhetik ist zunächst neu die dem 1. Abschn. parallel gehende Einteilung in eine metaphysische und eine transscendentale Erörterung. Die 5 Zeitargumente sind, abgesehen von 2 Änderungen im 5. Argument, unverändert übernommen. Wir brauchen also nur auf diesen einen Abschnitt einzugehen.

Das 5. Zeitargument will, wie das 4., nachweisen, die Zeitvorstellung sei Anschauung, nicht Begriff.[1]) Der Syllogismus, der dem Beweise dient, wird im Comm. II, p. 375 richtig angegeben. Die Zeitvorstellung könne kein Begriff sein, behauptet A^1, „denn da gehen die Theilvorstellungen vorher". A^2 ändert, „denn die enthalten nur Theilvorstellungen". Betreffs der Bedeutung dieser Umänderung ist nun Streit. Vaihinger im Comm. II, p. 374 ff. sucht nachzuweisen, durch diese Änderung sei der logische Zusammenhang des ganzen Argumentes wesentlich verschoben und der ursprüngliche Gedankengang auch erheblich verschlechtert. Den Sinn der Parenthese in A^1 interpretiert er richtig, indem er ausführt, wie Kant sich das Verhältnis eines Begriffsganzen zu dessen Teilvorstellungen denkt. Kant sind Teilvorstellungen Merkmale, und jeder Begriff setzt sich zusammen aus einer Anzahl solcher Merkmale = Teilvorstellungen. Insofern nun Kant einen Begriff als erzeugt aus gegebenen Vorstellungen ansieht, kann er sagen, Teilvorstellungen gehen dem Begriff vorher. Es fasst also hier Vaihinger Teilvorstellungen als Merkmale des Begriffs. Er weist zugleich nach, dass diese „Teilvorstellungen" von Kant auch „ausdrücklich mehrfach" als „Theile" des „ganzen Begriffes" bezeichnet werden. Somit interpretiert er: „Bei den Begriffen gehen deren Theile, die Theilvorstellungen, dem Ganzen vorher, aber bei der Zeitvorstellung gehen die Theile erst aus dem Ganzen hervor." Nun sucht er p. 380 f. nachzuweisen, wie durch die Änderung in A^2 „denn die enthalten nur Theilvorstellungen" dieser Gegensatz „vollständig verschwunden" sei. Kant habe mit seiner Änderung sagen wollen, „die Zeit enthält nicht nur Theilvorstellungen, sondern etwas Anderes, etwas Wertvolleres". Die Parenthese erfordere als Ergänzung offenbar den Satz: „aber die Zeit enthält wirkliche Teile, nicht blosse Theilvorstellungen". Demnach würde der Gegensatz jetzt sein: „Ein Begriff enthält nicht wirkliche, anschauliche,

1) Lose Blätter I, p. 249 ff.

konkrete Theile, sondern nur uneigentlich sogenannte, begriffliche, abstrakte Theile, seine Merkmale; diese sind eben nicht eigentliche Theile, sondern nur Theilvorstellungen.“ Wie Vaihinger die Parenthese in A^2 auffasst, ist es klar, dass zu diesem Gegensatz im Context selbst „nicht die geringste Handhabe geboten wird“, dass die Parenthese „garnicht im Gegensatz zu dem Text“ steht; aber es fehlt bei ihm der Beweis für die Behauptung, seine Auffassung sei die allein berechtigte und mögliche.

Zunächst fällt doch sehr schwer ins Gewicht, dass die Meinung, der Gegensatz beruhe auf dem Unterschiede der „wirklichen, konkreten“ Teile von den „begrifflichen, abstrakten“ durch den Context unmöglich gemacht wird. Der Zusammenhang ergiebt, wie mir scheint, ungezwungen eine andere Interpretation. Kant will nachweisen, was auch Vaihinger zugesteht, die Zeitvorstellung sei Anschauung, nicht Begriff. Das Entscheidende des Unterschiedes zwischen Anschauung und Begriff liegt im Verhältnis der Teile zum Ganzen, A^1, p. 320 = A^2, p. 376, zu vergl. das oben beim 4. Raumargument Ausgeführte. Auf diesen Unterschied macht die Parenthese in A^1 aufmerksam, indem sie hervorhebt, die „Theilvorstellungen“ gingen dem Begriff vorher. Genau denselben Gegensatz finde ich angegeben im Zusatz zu A^2 „die Begriffe enthalten nur Theilvorstellungen“. Damit drückt Kant sachlich dasselbe aus, was er sonst über das Wesen des Begriffes sagt, z. B. Anthrop., § 6, jede Erkenntnis sei aus „Theilvorstellungen zusammengesetzt“. Ähnlich auch in der Logik, Einl. VIII. Insofern ein Begriff aus Merkmalen = Teilen = Teilvorstellung entsteht, diese ihm also vorangehen, insofern ist er aus ihnen „zusammengesetzt“, insofern „enthält“ er sie. Das eine Mal geht der Ausdruck auf die Entstehung des Begriffes, das andere Mal auf seinen Inhalt. Beide Male handelt es sich um das Verhältnis der Teile zum Ganzen. Nach der Fassung in A^1 erzeugen die Teile das Ganze, nach der in A^2 bilden sie den Inhalt des Ganzen. Was den Begriff erzeugt, bildet seinen Inhalt. Beide

Fassungen wollen darauf hinweisen, dem Begriff liegt nichts „Einiges“ und „Einzelnes“ zu Grunde, sondern er bezieht sich auf eine „Mehrheit“. Der Gegensatz bezieht sich also nicht auf das Verhältnis der abstrakten Teile zu den konkreten, sondern auf das des Ganzen zu seinen Teilen. So giebt denn auch die Fassung in A^2 denselben Gegensatz wieder wie in A^1, nämlich die Zeitvorstellung sei eine Anschauung, weil hier erst das Ganze die Teile ermögliche, sie sei nicht Begriff, weil sie nicht aus Teilvorstellungen erzeugt werden könne. Veranlasst scheint mir die Änderung durch die Umgestaltung des 5. Raumargumentes in A^1, bei welcher Kant ja auf das Verhältnis der Vorstellungen zum Begriff, ob es ein „In-sich-enthalten“ oder ein „Unter-sich-enthalten“ sei, eingeht.

Auch die zweite Korrektur dieses 5. Arguments hält Vaihinger für eine „verfehlte Änderung“ und führt sie, wie auch Adickes, auf einen „Flüchtigkeitsfehler“ zurück. Es handelt sich um die Korrektur des „ihr“ in „ihnen“. Ich kann mich hier auf B. Erdmann berufen, der meiner Meinung nach das Richtige erkannt hat. Er führt aus in den „Beiträgen“ p. 32, Anm. 1: „Der Sinn ist in A^1 und A^2 der gleiche. Die Vorstellung eines Gegenstandes, dessen Teile in jeder Grösse nur durch Einschränkung gegeben werden können, kann nicht durch Begriffe gegeben sein, sondern es muss den Theilen die ganze Vorstellung („ihre“ A^1) als [unmittelbare] Anschauung zu Grunde liegen. So A^2 besser als A^1. Der „ganzen Vorstellung“ (ihr) liegt nicht Anschauung zu Grunde: Diese ist Anschauung; denn für den Standpunkt der Ästhetik sind Raum und Zeit als „uneingeschränkt gegeben“. Zu vergl. auch die Bemerkung a. a. O. p. 33 Anm. 1 zu A^2, p. 54,2.

Ich kann also in den Korrekturen des 5. Zeitargumentes keine sachliche Differenz oder eine Verschlechterung des ursprünglichen Gedankenganges erblicken. Die 2., rein stilistische Änderung scheint mir eine Verbesserung.

Hieran schliesst sich nun in A^2 die transscendentale Erörterung des Begriffes der Zeit, die in A^1 fehlt. Wie bei

der Umgestaltung der Raumargumente in eine metaphysische und transscendentale Erörterung aus dem 3. Argumente in A^1 die transscendentale Erörterung in A^2 herausgewachsen war, so auch ähnlich bei den Zeitargumenten. Aber Kant hat sich nicht die Musse genommen, dieses 3. Argument umzuarbeiten. „Um kurz zu sein", beruft er sich auf No. 3 und giebt nur noch einige Hinzufügungen. Es ist das sicher eine Nachlässigkeit, die er sich hier zu schulden kommen lässt (so auch Vaihinger, Adickes). Zudem hätte er neben Nr. 3 auch Nr. 4 erwähnen sollen, da das daselbst am Schlusse Gesagte ebenso zur transscendentalen Erörterung gehört wie der ganze Absatz 3. Die metaphysische Erörterung des Begriffes der Zeit hatte die Zeitvorstellung erwiesen als eine apriorische Anschauung. Die transscendentale Erörterung hat es dagegen zu tun mit der „Erklärung eines Begriffes als eines Prinzipes, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert: 1. dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen, 2. dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind" (A^2, p. 40). In Absatz 3 weist Kant „dergleichen Erkenntnisse", die „aus dem gegebenen Begriffe herfliessen", nach. Aus der Apriorität der Zeitvorstellung folgt die Apodicität der Axiome der Zeit. Zwei derselben führt er auf: 1. Sie — die Zeit — hat nur eine Dimension, 2. verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Dass diese Axiome synthetische Erkenntnisse sind, hatte er schon im 4. Zeitargument ausgeführt. Die synthetische Natur dieser Axiome folgt aus der Anschaulichkeit der Zeitvorstellung. Das zweite, was eine transscendentale Erörterung leisten muss, nämlich zu zeigen, „dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffes möglich sind, leistet nun recht eigentlich „die transscendentale Erörterung des Begriffes der Zeit". Er weist nämlich hier nach, wie nur durch die An-

nahme der Zeitvorstellung als einer Anschauung a priori „der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung“ möglich ist. Inwiefern mit diesen Ausführungen Kant nicht über den Gedankengehalt von A^1 hinausgeht, zeigt Vaihinger im Comm. II, p. 384, wo er darauf hinweist, dass Parallelen zu dieser Darstellung in A^1 sind p. 144, 171, 187 ff., 207, 458—460. Auch die Refl. II haben aus den 70er Jahren Ähnliches z. B. Nr. 374, 375, 378, 380, 383, 735—765, 1081 ff., 1164, 1167, auch Lose Blätter I, p. 21.

Anmerkungsweise möchte ich hier hervorheben, worauf schon B. Erdmann im Kritiz. p. 187 Anm. aufmerksam macht, dass nämlich Kant Raum und Zeit als Begriffe bezeichnet, obwohl er doch gerade nachweist, dass sie keine Begriffe sind. Es findet sich dieser Gebrauch des Wortes Begriff nicht nur in A^1, sondern auch in A^2. Die Reflexionen enthalten viele Stellen, welche dartun, dass Kant das Wort Begriff häufig im weiteren Sinne der Wolff'schen Terminologie verwendet, zu vergl. Refl. Kants II, p. 84 Anm.

Völlig unverändert hat nun Kant nach A^2 übernommen die „Schlüsse aus diesen Begriffen (A^2, § 6), „Erläuterung“ (A^2, § 7) — dass A^1, p. 36—38 durch Einwürfe vor allem vonseiten Lamberts veranlasst ist, sagt Kant im Brief vom 16. Nov. 1781 an Bernoulli — „allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik“ (A^2, § 8), aber nur Abs. 1, diesen zudem mit einem kurzen Zusatz. Die Anmerkungen II—IV, sowie der Schlussabschnitt A^2, p. 73 sind Zusätze von A^2.

Der Zusatz A^2, p. 64 „und zu mehrerer Klarheit dessen, was § 3 angeführt worden, dienen“, eine „grammatisch saloppe Wendung“, Comm. II, p. 466, weist den Leser darauf hin, dass die folgenden Ausführungen erläutern sollen, was § 3 gesagt war. Beide Darstellungen decken sich der Hauptsache nach inhaltlich. Diese Ausführungen, A^1, p. 46—49, enthielten also sachlich schon, was Kant in § 3 von A^2 als transscendentale Erörterung ausführt.

Abschn. II der „allgemeinen Anmerkungen“ führt sich ein als eine „Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äussern sowohl als innern Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als blosser Erscheinungen“. Es bezieht sich die Ausführung auf den äussern und innern Sinn, der 2. Teil ist weit umfangreicher als der erste.

Kant weist zunächst darauf hin, „dass alles, was in unserem Erkenntniss zur Anschauung gehört . . . nichts als blosse Verhältnisse enthalte“, dass also „Ausdehnung“, „Bewegung“ und „bewegende Kräfte“ nicht eine Sache an sich erkennen lassen. Der äussere Sinn giebt uns nur Verhältnisvorstellungen, welche nicht „das Innere, was dem Objekte an sich zukommt“, enthalten können. Damit ist „die Theorie des äusseren Sinnes“ „bestätigt“. In den Nachträgen XIV heisst es: „Der Raum ist kein Begriff von äusseren Verhältnissen, wie Leibnitz meint, sondern das, was der Möglichkeit äusserer Verhältnisse zum Grunde liegt“. Zu vergl. auch Refl. Kants II, Nr. 324, 325, 326.

Durch den Hinweis „mit der innern Anschauung ist es ebenso bewandt“ leitet Kant über zur Anwendung derselben Argumentation auf den „innern Sinn“. Auch er enthält nichts als Verhältnisvorstellungen; denn in ihm machen „die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff“ aus, „womit wir unser Gemüt besetzen“; zudem enthält auch die Zeitanschauung „als formale Bedingung der Art, wie wir sie — die Vorstellungen äusserer Sinne, die ihren eigentlichen Stoff ausmachen — im Gemüthe setzen“, schon „Verhältnisse“ des Nacheinanderseins, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinander zugleich ist, des Beharrlichen, also der Succession, der Simultaneität, der Konstanz. Zur Auslegung dieser schwierigen und wegen des unbeholfenen Ausdrucks ziemlich schwer verständlichen Stelle zu vergl. Comm. II, p. 477 ff.

Obwohl Anm. II erst in A^2 neu hinzugekommen ist, war der Inhalt doch schon zum grössten Teil in A^1 gegeben. Zunächst ist die Ausführung über den äussern Sinn der

Sache noch enthalten in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die „unmittelbare Vorlage“ zu dem Passus findet Vaihinger, Comm. II, p. 476, in einer Stelle aus den Kant'schen „Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelsohn'schen Morgenstunden“, erschienen 1786, also ein Jahr vor A^2 (Ros. I, p. 396, vergl. ib. p. 570). Auf die Übereinstimmung der Ausführungen von A^2 mit A^1 und der Kant'schen Bemerkung gegen Mendelssohn machte schon B. Erdmann aufmerksam im Kritiz. p. 190, zu vergl. auch Comm. II, p. 473, 475 ff.

Etwas anders liegt es nun mit den Ausführungen über den innern Sinn. Hier geht Kant über A^1 hinaus und zwar in einem wichtigen Punkte seiner Bewusstseinstheorie. Er erläutert die Schwierigkeit seines Systems, „wie ein Subjekt sich innerlich selbst anschauen könne“. Er meint, das wäre eine allen Bewusstseinstheorieen gemeinsame Schwierigkeit. Eine Erklärung der Möglichkeit, wie durch Selbstaffizierung das Ich zum Bewusstsein seiner selbst erwachen kann, giebt er nicht. Sie beruht auf Production, insofern bei ihr der Gegenstand durch seine eigene Tätigkeit gegeben wird (Comm. II, p. 24 ff.). Hier schaut der Geist sich selbst an, „ungeteilt und ungebrochen ist in diesem Fall das Ich und ist unmittelbar seine eigene Selbstanschauung“ (Comm. II, p. 484). A^1, p. 19 hatte erklärt, alles Denken müsse sich direkt oder indirekt zuletzt auf Anschauungen beziehen, „mithin bei uns auf Sinnlichkeit“. Als notwendig dazu erscheint „Mannigfaltiges“. Dieses kann nun im Subjekt „selbsttätig“ oder „ohne Spontaneität“ gegeben sein. Nur der 2. Fall kommt für uns Menschen in Betracht. Bei unserm Ich muss eine Anschauung seiner selbst stets „sinnlich“ sein, d. h. unser Ich erwacht zum Selbstbewusstsein durch Affektion vonseiten eines Mannigfaltigen, das durch den innern Sinn, also die Form der Zeitlichkeit, hindurchgegangen ist.[1]) Hier ist also die Selbstanschauung indirekt

1) Lose Blätter I, p. 201, Refl. II, Nr. 929.

erst vermittelt. Daneben steht die selbsttätige, intellektuelle Anschauung.[1]) Diese kommt, „soviel wir einsehen", nur dem „Urwesen" zu. Es ist eine „ursprüngliche" Anschauung, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird". Unsere Anschauung dagegen ist jederzeit sinnlich,[2]) A^2, p. 52, 68, 72, 93, 148 f., 333 ff. und öfter. Der Zusatz A^1, p. 19 = A^2 p. 33 „bei uns" ist höchst beachtenswert. Unsere Anschauungsart durch Sinnesaffektion ist also nicht die einzig mögliche. Freilich dürfen wir von andern denkenden Wesen nicht einfach voraussetzen, „ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind" (A^1, p. 27). „Wir kennen nichts als unsere Art, sie — die Dinge, die wir anschauen — wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss" (A^1, p. 42). „Unsere Natur bringt es mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden" (A^1, p. 51). Ganz ähnlich auch A^1, p. 34, 35 (Comm. II, p. 26, 345, 398). Ebenso Nachträge XVIII. Kant spricht in A^1 also stets nur von der speziell uns Menschen zukommenden Anschauungsart. Diese ist „jederzeit sinnlich, d. i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden". Daneben hatte er zu verstehen gegeben, es könne noch eine andere Anschauungsart geben.[3]) Genaueres erfahren wir über dieselbe in A^1 nicht. A^2 erkennt diese andere Anschauungsart auch an, vor allem ist zu nennen A^2, p. 72. Auf diese „innerliche Anschauung" geht nur A^2 genauer ein. Ein Gegensatz ist damit zu A^1 nicht gegeben, es handelt sich um eine blosse Erweiterung. „Die Fortbildung aber, die tatsächlich vorhanden ist, muss als eine reine immanente Klärung angesehen werden", urteilt auch B. Erdmann im Kritiz. p. 214 f. Inwiefern diese vor-

1) Nachträge CXXX, CXXXVII.
2) Zu vergl. Lose Blätter I, p. 154 f.
3) A^1 p. 252.

bereitet ist durch Kants Bemerkungen gegen Mendelssohn, sodann ihr Parallelen findet in den Nachträgen, Reflexionen II und „Lose Blätter“ I, zu vergl. Comm. II, p. 477 ff., besonders p. 485.

In Abschn. III hat es Kant mit dem Unterschiede von Erscheinung und Schein zu tun. Energisch weist er den Vorwurf zurück, er verwandle die Objekte in Schein. Auf diesen Abschnitt werde ich weiter unten zurückkommen.

Abschn. IV soll nach Kants Worten „zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden“. Es mutet die ganze Ausführung etwas „fremdartig“ — Erdmann — an. Handelt es sich doch um ein Problem der Religionsphilosophie, nämlich um die Frage, wie sich Gott zu Zeit und Raum verhält[1]) in bezug auf seine Existenz und Erkenntnisweise. Es ist klar, dass diese ganze Ausführung lediglich erläuternd ist. Für unsern Zweck ist wichtig, was Kant über die Anschauungsart des Urwesens ausführt. Diesem allein kommt intellektuelle Anschauung zu, d. i. „eine solche“, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“. „Diese intellektuelle Anschauung schafft also aus sich selbst heraus im Akt des Anschauens zugleich ihre Objekte.[2]) Gottes Schauen ist Schaffen, Gottes Schaffen ist Schauen. Gott schaut die Objekte gleichsam hin, projiziert seine Anschauungen als reale Dinge aus sich selbst hinaus (Vaihinger, Comm. II, p. 510 f.). B. Erdmann meint Kritiz. p. 191, diese ganze Anmerkung trete „aus dem Charakter der früheren Auflage heraus“. Sie enthalte einmal eine an die ethische Grundlegung anklingende dogmatische und inhaltlich recht überflüssige Wendung etc. Wie wenig dies aber zutreffend ist, wird ersichtlich, wenn man die Veranlassung der ganzen Ausführung ins Auge fasst. Vaihinger, Comm. II, p. 505 ff., macht es evident, dass es Mendelssohns Morgenstunden gewesen sind, die Kant zu dieser Anmerkung

1) Zu vergl. Lose Blätter I, p. 160.

2) A^2 p. 145.

veranlassten; zu vergl. auch Nachträge XXXII, wo auf Mendelssohn direkt hingewiesen ist.

In A^2 ist also in der ausführlicheren Besprechung der Theorie des innern Sinnes ein Hinausgehen über A^1 gegeben. Wenn B. Erdmann sagt Kritiz. p. 215: „Neu ist nur die Übertragung der intellektuellen Anschauung auf den innern Sinn," so wird er damit den Ausführungen von Abschn. II und IV nicht gerecht, in denen Kant zeigt, dass nur dem Urwesen die intellektuelle Anschauung gebührt.

Schon zu Kants Lebzeiten wurde die Theorie des innern Sinnes vielfach angefeindet. Deshalb hatte auch Kant ganz besonders Veranlassung, gerade über diesen Punkt Erläuterungen zu geben, zu vergl. bei B. Erdmann Kritiz., p. 50 ff., 138, 152 f., 190, 212 ff., 215 und öfter. Ausdrücklich erklärt er ja auch in der Vorrede zu A^2, p. XXXVIII, er habe „dem Missverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriff der Zeit" durch seine Verbesserungen abhelfen wollen. B. Erdmann meint im Kritiz., p. 215 bezw. des, der Kants Änderungen hervorgerufen habe, „man möchte auf Kraus rathen, der sicher am meisten fähig war, Kant zu einer tiefern Einfügung der ganzen Lehre in sein System zu veranlassen". Zugleich meint er: „Wir werden sogar kaum irre gehen, wenn wir annehmen, dass Kant auch auf privatem Wege gerade in diesem Punkte vielfach zur Erläuterung und Begründung aufgefordert wurde." Da jetzt das gesamte reiche Briefmaterial vorliegt, lässt sich etwas Näheres über diese Vermutung, soweit sich überhaupt auf Grund der Briefe eine Entscheidung treffen lässt, ausmachen. Aus den Jahren 1781 bis Ende 1786, diese Zeit kommt ja zunächst nur in Betracht, sind nur 4 Briefe von Kraus an Kant erhalten, davon 3 aus dem Jahre 1786. Sie enthalten nichts zur Bestätigung der Erdmann'schen Vermutung. Auch der sonstige Briefwechsel Kants in den Jahren 1781 bis Anfang 1787 berührt „die Theorie des innern Sinnes" nicht.

Im Beschluss der transscendentalen Ästhetik wird aufgezeigt, was die Darstellung bisher geleistet hat. Es ist

dies also ein orientierender Zusatz, der die Übersicht über den Gedankenfortschritt erleichtern soll.

In den Nachträgen XXXII findet sich ein kurzer Hinweis darauf, wie Kant ursprünglich den Beschluss der transscendentalen Ästhetik plante, nämlich: „Von der Notwendigkeit des Raumes und der Zeit als zur Existenz der Dinge gehöriger Bedingungen a priori — von der Bemühung, beyde gleichwohl von einem Wesen, das kein Gegenstand der Sinne ist, Gott, wegzuschaffen — Mendelssohn.

Von der Naturlehre: „wie daraus zu ersehen, dass die Körper blosse Phänomena sind.“ Presst man den Ausdruck nicht, so lassen sich diese Punkte auch als Plan der wirklich vorliegenden Ausführung auffassen, nur müsste die Reihenfolge der Anmerkungen eine andere sein, nämlich II, IV, III. In Wirklichkeit gehört ja auch Abschn. II u. IV inhaltlich eng zusammen.

Fassen wir nun zusammen, was sich über das Verhältnis der Darstellung der transscendentalen Ästhetik in A^1 und A^2, abgesehen von den Zusätzen betreffs des Idealismus, sagen lässt! Eine wirkliche Differenz, die einen sachlichen Gegensatz zu A^2 bildete, findet sich in A^2 nirgends. Die ganze Darstellung ist infolge der besseren Einteilung übersichtlicher und zweckentsprechender, durch die gegebenen Erläuterungen zudem auch verständlicher. Die Anmerkung zu A^2, p. 35, allerdings beruhend auf einer selbständigen Weiterbildung der Gedanken Kants, beeinflusst das Hauptwerk garnicht. Der Gang der Raumargumente ist formell verbessert; die Einteilung in eine metaphysische und eine transscendentale Erörterung muss als ein Vorzug von A^2 bezeichnet werden. Als eine entschiedene Verschlechterung dagegen ist die Unklarheit betreffs der angewandten und reinen Mathematik zu bezeichnen. Auch die Änderungen des 5. Zeitarguments stellen sich als keine Differenzen dar. Die Weiterentwicklung der Theorie des innern Sinnes geschieht auf dem Boden von A^1.

Die der transscendentalen Ästhetik zunächst folgenden Ausführungen sind mit Ausnahme einer ganz unrichtigen stilistischen Korrektur völlig wortgetreu nach A^2 übernommen. Es handelt sich um die Einleitung zur transscendentalen Logik, dann um die beiden ersten Abschnitte der Analytik der Begriffe. Auch der 3. Abschnitt ist unverändert übernommen, nur sind ihm zwei neue Paragraphen angefügt, nämlich § 11 und § 12.

§ 11 enthält „artige Betrachtungen“ über die Categorientafel, um den unentbehrlich notwendigen Wert dieser Tafel für den „theoretischen Teil der Philosophie“ darzutun. Wir haben es hier mit einer Erläuterung zu tun, welche keinen sachlichen Widerspruch zu A^1 bedingt. Das Briefmaterial giebt uns mit Aufschluss über die vermutliche Veranlassung zu diesem Paragraphen. Am 21. August 1783 teilt nämlich Hofprediger Schultz Kant mit, er wolle eine ausführliche Rezension der Kr. d. r. V. erscheinen lassen; er bittet, Kant möge Einsicht in diese Arbeit nehmen und ihm mitteilen, wo der wahre Sinn der Vernunftkritik verfehlt sei. In einer Nachschrift des Briefes erbittet er sich Auskunft über die Frage: „Ist nicht in den 4 Classen der Kategoricen jede dritte schon ein von den beiden ersten abgeleiteter Begriff?“ Das führt er kurz aus. Kant hatte an den Arbeiten von Schultz grosses Interesse, da er ihn besonders hoch schätzte. Schon 1772 hatte er ihn bezeichnet als „der beste philosophische Kopf, den ich in unserer Gegend kenne“ (Brief an Herz vom 21. Februar 1772). Ähnlich am 22. August 1783: „Denn auf diese Art allein, durch die Mitwirkung solcher Männer, wie Sie (die freilich nur selten angetroffen werden), kann ein für die Wissenschaft vorteilhafter Ausgang gehoffet werden, es mag nun von meinen Versuchen viel oder wenig übrig bleiben.“ Weil Kant so hoch von Schultz dachte — zu vergl. auch die Briefe Kants an Schultz vom 3. August 1781, 26. August 1783, 4. März 1784, 7. März 1788 — und weil er mit grösster Sehnsucht darauf wartete, dass man sich mit seiner Vernunftkritik beschäftigte, deshalb

schrieb er betreffs dieser Rezension öfters an Schultz, zu vergl. die Briefe vom 22. und 26. August 1783, 17. Februar 1784, 4. März 1784, namentlich in letzterem Briefe ist die Kategorieentafel ausführlich behandelt. Kant lobt Schultz, weil dieser von selbst auf das gekommen sei, was Kant schon Prolegomena 122 Anm., No. 1 ausgesprochen hat. In den Prolegomena hatte nämlich Kant auch schon, wenn auch nur anmerkungsweise, „allerlei artige Anmerkungen" „über eine vorgelegte Tafel der Kategorieen" gemacht. Er nimmt sie in die 2. Auflage der Vernunftkritik auf, weil sie in den Prolegomena leicht übersehen werden konnten, zu vergl. der Brief Kants vom 26. August 1783. Der Anlass dazu war sicherlich mit die Correspondenz mit Schultz über die Kategorieentafel. [1])

In § 12 prüft Kant den scholastischen Satz quodlibet ens est unum, verum, bonum darauf hin, ob die in ihm enthaltene reine Verstandeserkenntnis die Zahl der Kategorieen vermehren würde. Das ens, unum, bonum, verum sind ja die notiones transscendentales der mittelalterlichen Philosophie. Es sind die „Bestimmungen, die jedem Gegenstand der Erkenntnis zukommen, und Begriffe, unter denen wir ihn auffassen, sie mehr oder minder deutlich voneinander unterscheidend" (Uphues, vom Bewusstsein, 1904, p. 40). Das Resultat der Untersuchung ist: „Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transscendentale Tafel der Kategorieen garnicht, als wäre sie etwas mangelhaft, ergänzt." Auch dies ist nur eine Erläuterung des Gedankengehaltes von A^1. Beide Ausführungen verdanken, wie B. Erdmann, Kritiz. p. 166 sagt, der „systematischen Engherzigkeit, die der Ausführung des Systems proportional wuchs", ihre Entstehung. Ebenso auch die Anmerkung zu

1) Inwiefern Anmerkung 3 in A^2, p. 111 ff., die Ausführung über die Kategorie der Gemeinschaft, auf Anregung vonseiten Ulrichs zurückzuführen ist, zu vergl, B. Erdmann, Kritiz. p. 106 ff., 168 f. Wir haben es hier mit einem rein polemischen Zusatz zu tun.

A^1 p. 162 = A^2 p. 201, welche nur erwähnt zu werden braucht, da sie in nichts über A^1 hinausgeht.

Über einen nicht durchgeführten Plan zur Umgestaltung der folgenden Abschnitte zu vergl. Nachträge p. 13. Als eine Einleitung in die Deduktion der Kategorieen bezw. vielleicht als Teil eines Kant'schen Vorlesungsplanes will B. Erdmann Nachträge XXXIII fassen.

Unverändert ist geblieben der 1. Abschn. der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Dagegen findet sich im „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorieen" eine Änderung. Abschn. 3 der Ausführungen in A^1 ist gestrichen, dafür sind in A^2 3 neue Abschnitte hinzugekommen. Diese erhalten ihren besonderen Wert dadurch, dass sie überleiten zu der völlig neu bearbeiteten transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

In A^1 hatte Abschn. 3 vom „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorieen" nur orientierenden Charakter. Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption sind „drei ursprüngliche Quellen . . . die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemütes abgeleitet werden können". Auf ihnen beruht 1. die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn, 2. die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, 3. die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption. Diese Vermögen haben einen „empirischen" und einen „transscendentalen" Gebrauch. Von der transscendentalen Ästhetik war schon gehandelt, nun sollen im Folgenden die beiden andern Vermögen auf ihren transscendentalen Gebrauch hin untersucht werden. Daran schliesst sich dann sofort die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (A^1 p. 115).

In A^2 ist dieser Absatz gestrichen. Es findet sich an Stelle dessen eine in drei Abschnitten verlaufende Ausführung, in welcher Kant sein Verhältnis zu Locke und Hume darlegt und zudem eine Definition des Begriffes Kategorieen giebt.

Was er über den berühmten Locke sagt, der „der Schwärmerei Thür und Thor“ öffnete, und über Hume, den „zweiten der beiden berühmten Männer“, der sich „gänzlich dem Skeptizismus ergab“, geht der Sache nach nicht über A^1 hinaus. Beide werden schon in A^1 genannt und charakterisiert, auch in ihrer Bedeutung als Philosophen. Für Locke, dem ja Kant nie gerecht wurde, da er in ihm nicht einen kritischen Philosophen sah, sondern dessen Essay als empirische Psychologie wertete, was er aber weder nach Lockes Absicht, noch Methode ist, zu vergl. A^1 Vorr. IX, vor allem A^1, p. 854 = A^2, p. 882, A^1, p. 86 = A^2, p. 119, A^1, p. 271 = A^2, p. 327, auch Brief Kants an Garve vom 7. August 1783 und Refl. Kants II, Nr. 224—228, 231, 252, 253. Auch Hume, dessen „Fortsetzer“, nicht „Gegner“ Kant von Anfang an sein wollte, ist in A^1 schon verschiedentlich erwähnt, vor allem in der Methodenlehre, A^1, p. 745 f. = A^2, p. 773 f., A^1, p. 760 f. = A^2, p. 788 f., A^1, p. 856 = A^2, p. 884, besonders wichtig A^1, p. 764 = A^2, p. 792. Sehr viel öfter kommt aber Kant in A^2 auf diesen „geistreichsten unter allen Skeptikern“ zu sprechen, zu vergl. A^2, p. 5, 19, 128 und öfter.

„Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen — Schwärmerei und Skeptizismus — glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmässigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne“ (A^2, p. 128). Damit giebt er die Absicht seiner Arbeit an. Sie ist keine andere, als wie sie schon in A^1 an verschiedenen Stellen herausgehoben war, zu vergl. besonders A^1, Vorrede.

Schliesslich fügt er noch eine genauere Erklärung der „Kategorieen“ an. In der ersten Auflage hatte er mit Absicht vermieden, eine Definition zu geben. A^1, p. 82 erklärt er ausdrücklich: „Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung — er spricht vom transscendentalen Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandes-

begriffe — geflissentlich, ob ich gleich im Besitze derselben sein möchte.“ Er macht dafür zunächst einen persönlichen Grund geltend. Er wolle ja nicht ein „System der reinen Vernunft geben“. Für seine Darstellung wäre es geradezu vom Übel, wenn er eine genau begrenzte Definition geben würde, sie könnte leicht die Aufmerksamkeit vom Hauptpunkt der Untersuchung ablenken durch Erregung von Zweifeln und Angriffen, „die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beschäftigung verweisen kann. Wenn er jetzt keine Definition gebe, so sei das „keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel“ (A^1, p. 241); denn die Absicht seiner Darstellung erfordert die Definition durchaus nicht. Er will seine Arbeit nicht unnötig verzögern, indem er „Vollständigkeit und Präzision in der Bestimmung des Begriffes“ versuche, „wenn man mit irgend einem oder anderm Merkmale desselben auslangen kann.“ Aber er macht auch einen sachlichen Grund für das Unterlassen der Definition geltend. Die Kategorieen lassen sich überhaupt nicht definieren, das liegt in ihrer Natur begründet. Definieren in logischer Hinsicht heisst: „Den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen“ (A^1, p. 727). Hier handelt es sich um eine Realdefinition, „welche nicht bloss einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht“ (A^1, p. 242 Anm.). Diese ist nun bei den Kategorieen unmöglich, denn was für „ein Ding“ eigentlich mit ihnen gemeint ist, lässt sich nur „fasslich“ machen, wenn bei ihnen eine Beziehung aufs Objekt vorhanden ist, d. h. wenn sie sich „zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen“ herablassen. Nun sind sie reine Verstandesbegriffe und als solche ist „bei ihnen garnichts weiter zu tun“ als die logische Funktion in Urteilen „als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Objekt, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objektive

Gültigkeit haben können". Nur „vermittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung" können die Kategorieen eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben (A^2, p. 244 f.). Fehlt diese Bedingung, so sind die Kategorieen nichts als die logische Funktion, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Da nun jede Definition ein Urteil darstellt, die Kategorieen aber die logische Funktion des Urteils selbst sind, ist eine Definition derselben unmöglich. Der Nachweis der Unmöglichkeit einer Realdefinition der Kategorieen findet sich, soweit er aus sachlichen Gründen folgt, im Abschnitt „Phänomena und Noumena". Diese Ausführungen nehmen dort einen unverhältnismässig grossen Raum ein, obwohl sie der Sache nach hier ihren Platz haben, zu vergl. B. Erdmann, Kritiz., p. 166 f. Er hat recht, wenn er deshalb in diesen Einschiebseln einen offenbaren methodologischen Mangel erblickt. Dieser Mangel ist in A^2 beseitigt, indem Kant Streichungen vornimmt. Er erkannte selbst das Störende dieser umfangreichen Darlegungen und liess deshalb nur stehen, was im Rahmen des Paragraphen zulässig ist. Weggelassen ist in A^2, was in A^1, p. 241_5—242_9 und 244_8—246_{11} ausgeführt ist. Diese hier getilgten Ausführungen sind nicht verloren, sondern finden sich wieder in dem den „Phänomena und Noumena" vorhergehenden Abschnitt „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze", der erst in A^2 eingeschoben ist. Wie wenig sachlich eine Änderung eingetreten ist, beweist vor allem auch, dass die Ausführungen A^1, p. 82 f. einfach übernommen sind nach A^2, nämlich A^2, p. 108 f. Die Erklärung der Kategorieen ist also nur eine genauere Formulierung, die zu dem folgenden Paragraphen überleitet.

Der 2. und 3. Abschn. der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (A^1, p. 95—130) ist in A^2 vollständig neu bearbeitet. Er umfasst dort § 15—27 (A^2, p. 129—169). Hier lässt sich auch klar der Anlass der Umgestaltung erkennen. Vor allem war es Kants eigene Meinung, dass in A^1 gerade dieser Teil in Bezug auf die Darstellung ver-

besserungswürdig sei. Mit Recht weist B. Erdmann darauf hin, dass das Fehlen irgend welcher Korrekturen gerade in diesem Teil des Kant'schen Handexemplars evident zeige, wie sehr Kant durchdrungen war von der Überzeugung, dieser ganze Teil müsse umgestaltet werden. Der Mangel an Anmerkungen ist in der Tat ein Zeichen für die frühe Erkenntnis Kants, wie notwendig es sei, diese ganze Partie umzuarbeiten (Nachträge, p. 26). Schon in der Vorrede zu A^1 (Vorrede, p. XVI f.) hatte bekanntlich Kant darauf hingewiesen, dass gerade die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zwar der wichtigste Teil zur „Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauches" wäre, ihm aber auch die meiste Mühe gemacht habe, denn diese ganze Betrachtung sei „etwas tief angelegt". Darum giebt er auch schon in A^1 verschiedentlich Fingerzeige zum richtigen Verständnis des Ganzen. So schon in der Vorrede, p. XVI f., wo er die objektive und subjektive Deduktion aufzeigt als die beiden wohl zu scheidenden Seiten der Darstellung, dann auch A^1, p. 92 ff., 98, 115, 128, 130. Auch in den Prolegomena weist er darauf hin, dass „diese Deduktion . . . das Schwerste" war, „das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte". Kants W. IV, p. 260. Im Briefe an Garve vom 7. August 1783 erklärt er (Briefe I, p. 317 Anm.): „Nun wollte ich dass jemand sie auf leichtere und mehr populaire Art zu Stande zu bringen versuchte; aldenn wird er die Schwierigkeit fühlen die grösste unter allen die die Speculation in diesem Felde nur immer antreffen kan." „Der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe" sollte darum auch A^2 abhelfen (A^2, p. XXXVIII). Besonders waren es nun Zweifel des Professors Ulrich, welche Kant „in der allgem. Litt. Zeitg. Nr. 295" in der Rezension der Institutiones Logicae et metaph., einer Schrift Ulrichs, fand, „Zweifel, in welchen der tiefforschende Rezensent mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich erklärt", Kants W. IV, p. 474, welche auf

Kant tiefen Eindruck machten und die Umarbeitung wohl mit veranlassten. Kant spricht darüber in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, erschienen 1786, Kants W. IV, p. 635 ff. Die Institutiones waren schon 1785 erschienen. Für Kant war vornehmlich von Bedeutung, was Ulrich über den Beweis des Kausalsatzes ausführt. Am 21. April 1785 hatte Ulrich mit Kant darüber korrespondiert (zu vergl. den Brief Ulrichs an Kant vom 21. April 1785). Leider findet sich in den erhaltenen Briefen keine Anwort Kants auf Ulrichs Anfrage. Kant antwortet dem „tiefforschenden Rezensenten“ und „seinem nicht minder prüfenden Verfasser“ in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, Kants W. IV, p. 474 ff.; man sieht, wie nahe ihm Ulrichs und dessen Rezensenten Zweifel [1]) gingen, denn die Gelegenheit zur Antwort ist direkt vom Zaune gebrochen (B. Erdmann, Kritiz. p. 107 ff., 141).

Was will nun Kant eigentlich mit seiner transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe? Er versteht unter transscendentaler Deduktion bekanntlich „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“, A^1, p. 85 = A^2, p. 117. Es ist also nicht wie bei der empirischen Deduktion eine Frage quid facti, sondern quid juris. [2]) Diese transscendentale Deduktion ist Kants Erfindung. Durch Versuchen, Probieren entstand ihm diese Methode. Zunächst war sie ihm eine Hypothese, zu vergl. die bezüglichen Ausführungen in der Vorrede zu A^2, p. XV bis XIX. Man kann die objektive Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe dann erweisen, wenn man zu zeigen vermag, dass ohne dieselbe Begriffe nicht als Objekte erscheinen oder gedacht und beurteilt werden können. Nur wenn durch diese Begriffe Erfahrung möglich ist, dann sind sie objektiv giltig. Alle möglichen Gegenstände der Erfahrung müssen durch sie möglich sein, dann sind sie objektiv giltig. Zwei

1) Vorrede A^2, p. XXVII ff.
2) A^1, p. 84 ff. = A^2, p. 116 ff.

Fälle sind nun denkbar, unter denen Begriffe mit ihren Objekten übereinstimmen können, zu vergl. neben den Ausführungen der Vorrede zu A^2 die im „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorieen Abschn. 1, auch A^2, p. 163.[1])

1. Begriffe stammen von den Objekten ab — dann wären die Begriffe an den Objekten zu berichtigen, und der Begriff wäre dann nur solange richtig und giltig, als sich die Kenntnis der Objekte nicht geändert hat. Das Musterbild des Begriffes wäre stets das Objekt.

2. Die Objekte richten sich nach den Begriffen und stammen von ihnen ab. Dies ist Kants kritische Hypothese. Mit ihr dreht Kant die Denkart der Zeit um. Es ist seine Kopernikanische Umwälzung auf dem Gebiet der Metaphysik. Er spricht das schon klar aus im Brief an Herz vom 21. Februar 1772 (zu vergl. A. Riehl, Kritiz. I, p. 287, wo zuerst dieser so wichtige Brief richtig gewertet wird). Seine eigentliche Frage ist: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Zu vergl. Refl. Kants II, Nr. 283. Das ist der „Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse“. „Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen.“ Schon Locke[2]) hatte von den mathematischen

---

1) Charakteristisch hierfür ist ein Ausspruch in Lose Blätter II, p. 233: „Da die Gegenstände unserer Sinne nicht Dinge an sich selbst, sondern nur Erscheinungen sind d. i. Vorstellungen deren objektive Realität nur in der Beständigkeit und Einheit des Zusammenhangs ihres Mannigfaltigen besteht so geben nicht die Objekte die Begriffe sondern die Begriffe machen dass wir an ihnen Obierte der Erkenntniss haben da sie auch als Vorstellungen Modificationen des innern Sinnes seyn so beruht ihre Möglichkeit auf der Synthesis der Erscheinungen in der Zeit.“

2) Zu vergl. A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 55 ff., vor allem p. 56.

Gebilden ein Sichrichten des Objekts nach den Begriffen ausgesprochen. Das Gebilde Dreieck richtet sich nach dem Begriff des Dreiecks. Das ist jedoch eine blosse Abstraktion, die mit Kants Meinung nichts zu tun hat. Hume war der Ansicht, wir müssen die Kausalität bei allem Denken voraussetzen. Sie stammt nach ihm aus der Gewohnheit. Hier setzte Kant ein. Objekte können nicht ihrem Dasein nach von den Begriffen abstammen, Begriffe machen nicht Objekte. Aber etwas als Objekt erkennen, vermögen wir erst durch die Begriffe. Somit gelten die Begriffe für alle Objekte möglicher Erfahrung. Die transscendentale Deduktion ist also die Ausführung von Kants Hypothese. Es ist nichts anderes als das Aufsuchen eines Grundes für eine gegebene Folge. Kants Erkenntnisproblem ist also die Erklärung der Übereinstimmung unserer Begriffe mit den Objekten. Es giebt Begriffe, von denen wir behaupten, dass ihnen Objekte notwendigerweise entsprechen. Für diese Begriffe müssen Objekte gegeben sein. Für dieses Problem sucht Kant die Lösung. Die Notwendigkeit dieser Begriffe zeigt sich darin, dass man dartun kann, nur durch diese Begriffe ist Erfahrung möglich, diese Begriffe müssen die Erfahrung begründen, A^1, p. 96 f. Somit lautet Kants Frage: „Wie ist durch diese Begriffe Erfahrung möglich?“ Es kann die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ nicht direkt gelöst werden. Man muss sie in ein anderes Problem verwandeln, erst dann ergiebt sich die Lösung. Es ist nämlich die Erfahrung darauf hin zu untersuchen, unter welchen Verhältnissen sie begreiflich, d. i. möglich ist. Für Kant ist Erfahrung der Inbegriff der Objekte des Erkennens. Die Erfahrung giebt Objekte. Das Material zur Erfahrung ist die Anschauung. Sie ist noch nicht Erfahrung selbst. Zur Anschauung muss der Begriff treten.[1]) Alle Erfahrung besteht aus der Verbindung von Anschauung und Begriff. Die Erfahrung ist beurteilte Wahrnehmung. Kants Refl. zur Anthropologie, No. 230: „Zur Erfahrung wird Verstand er-

1) A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 340 ff.

fordert.“ Indem Anschauung und Begriff zusammenwirken, entsteht die Erfahrung als beurteilte Wahrnehmung.[1]) Nun giebt es Anschauungen a priori und Begriffe a priori, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorieen als Begriffe des Verstandes (A^1, p. 85 = A^2, p. 118). Von Raum und Zeit hat „mit leichter Mühe begreiflich“ gemacht werden können (A^2, p. 121), „wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniss derselben unabhängig von aller Erfahrung möglich machten.“ Es sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Giltigkeit. Anders ist es nun mit den Kategorieen des Verstandes. Sie stellen uns garnicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände „in der Anschauung gegeben werden“. Die Schwierigkeit liegt also darin, „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollen objektive Giltigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniss der Gegenstände abgeben“. Zur Lösung dieses Problems ist „die ganze Nachforschung darauf zu richten“, „dass sie — alle Begriffe a priori — als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. . . . Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig“ (A^1, p. 94). Wie beweist dies nun Kant in A^1? Was er darstellen will, sagt er selbst klar A^1, p. 128: „Der reine Verstand ist also in den Kategorieen das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduktion der Kategorieen nicht zu leisten als dieses Verhältniss des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermittelst derselben zu

1) „Erscheinung, deren man sich bewusst ist ist Wahrnehmung“ (Lose Blätter I, p. 39). „Erfahrung ist eine verstandene Wahrnehmung“ (a. a. O. I, p. 40).

allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Giltigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit fest zu setzen.“ Auch den Beweisgrund hebt er deutlich hervor (A^1, p. 130): „Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung notwendig, weil unsere Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss.“ [1])

Der transscendentalen Deduktion geht natürlich die metaphysische vorher, ebenso wie der transscendentalen Erörterung die metaphysische. Es handelt sich für Kant darum, festzustellen, dass und unter welchen Bedingungen formale Anschauung und reiner Begriff existieren, sodann die Rechtmässigkeit, die objektive Giltigkeit derselben darzutun (A. Riehl, phil. Kritiz. I, p. 341 ff.). Zunächst bewies Kant die Tatsache der Anschauungsformen a priori (metaph. Erört.), sodann erklärte er diese Tatsache (transsc. Erört.). Ebenso verfährt er nun bei den reinen Verstandesbegriffen. In der Analytik der Begriffe, dem 1. Buch der transscendenalen Analytik, führt er den Beweis, dass reine Begriffe tatsächlich vorkommen (metaph. Ded.), sodann begründet er deren objektive Giltigkeit (transsc. Ded.). In der transscendentalen Logik handelt es sich nun allerdings nicht um eine Erörterung, sondern um eine Deduktion, Ableitung. Die metaphysische Deduktion führt ihren Namen daher, weil sie lediglich aus Begriffen folgt, die transscendentale, weil sie „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“, zur Aufgabe hat. Befolgt also Kant auch in der Ästhetik und Analytik dieselbe Methode, so ist der Gang der Argu-

1) Hierzu zu vergl. die ganz klaren Ausführungen Kants in Lose Blätter I, p. 194 f.

mentation beide Male nicht der gleiche, wie sich das aus der Sache selbst ergiebt. Wie Raum und Zeit als Anschauungen a priori möglich sind, weil sie der Form der Auffassung entspringen, so sind die Kategorieen als Begriffe a priori möglich, weil sie der Form des Denkens entstammen; ferner, wie Raum und Zeit objektiv giltig sind, weil ihr Prinzip eine notwendige Beziehung auf Objekte hat, so sind die Kategorieen für die Gegenstände des Bewusstseins notwendig, weil die synthetische Einheit des Bewusstseins objektive Giltigkeit besitzt (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 377; zu vergl. auch Nachträge LI). Neben dieser Gleichheit finden sich aber wesentliche Unterschiede. Musste Kant für Raum und Zeit erst nachweisen, dass es Anschauungen sind, so steht ihm der begriffliche Charakter der Verstandesvorstellungen von vornherein fest. Musste er ferner erst ausdrücklich zeigen, Raum und Zeit seien reine Anschauungen, so konnte er sich bei dem Nachweis der Begriffe a priori auf Früheres berufen, vor allem A^1, p. 86 ff., auch p. 79. Dagegen hatte er in der Ästhetik nicht erst eingehend zu beweisen brauchen, dass Raum und Zeit die einzigen Formen der Anschauungen sind. In einem kurzen Absatz, A^1, p. 41, zeigt er, dass die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne. Freilich lässt sich kein Grund dafür angeben, warum Raum und Zeit die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (A^2, p. 146). Für die Analytik ist aber die Untersuchung sowohl der Zahl, als auch des Zusammenhanges der reinen Verstandesbegriffe von fundamentaler Bedeutung. Dieser Teil der Analytik bildet die eigentliche metaphysische Deduktion. In ihr wird „der Ursprung der Kategorieen a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan“ (A^2, p. 159). Freilich lässt sich für die Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorieen und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustandebringen, ebensowenig ein Grund angeben, wie für Raum

und Zeit als die einzigen Formen möglicher Anschauung (A^2, p. 146). Das Ergebnis der metaphysischen Deduktion ist, dass es gerade soviel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, giebt, als es logische Funktionen in allen möglichen Urteilen giebt (A^1, p. 79). Die Kategorieen werden aus der reinen Verstandesform der Urteile abgeleitet. Im Urteile, seiner Form nach betrachtet, besitzen wir den „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe". „So wird durch die metaphysische Deduktion, die Ableitung der allgemeinen Erkenntnisbegriffe von Dingen aus den Verknüpfungsformen des Urteils, das wirkliche Stattfinden von Begriffen a priori erwiesen." (A. Riehl a. a. O., p. 367 ff.). Ferner brauchte in der Ästhetik nicht gezeigt zu werden, wie sich Raum und Zeit als Erkenntnisse a priori gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntnis unabhängig von aller Erfahrung möglich machen; denn Raum und Zeit sind als reine Anschauungen erwiesen. Als solche sind sie Formen der Anschauung, damit zugleich Formen der angeschauten Dinge (A^1, p. 89). Bei den Kategorieen ist es nun aber gerade die bedeutsame Schwierigkeit, „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Giltigkeit haben". Alles, was unsern Sinnen nur vorkommen mag, muss unter den Gesetzen stehen, die aus dem Verstande a priori allein entspringen. Obwohl also die Kategorieen nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nicht nach ihr als ihrem Muster richten, so muss sich doch die Natur nach ihnen richten. Die Verbindung des Mannigfaltigen in der Natur wird bestimmt a priori von den Kategorieen, ohne dass diese abgenommen wären von der Natur (A^2, p. 163). Diese apriorische Erklärung nun der Beziehung der Kategorieen auf die Gegenstände der Sinnlichkeit, die in der Ästhetik kein Korrelat findet, nennt Kant die transscendentale Deduktion derselben (B. Erdmann, Kritiz. p. 24). Es soll „die Möglichkeit, durch Kategorieen die Gegenstände, die nur immer unsern Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der

Form ihrer Anschauung nach, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen, erklärt werden“ (A^2, p. 159). In beiden Auflagen nimmt diese transscendentale Deduktion eine hervorragende, geradezu die „zentrale Stellung“ ein. Damit Erkenntnis zustande komme, muss zur Anschauung der Begriff treten; denn das Vorstellen wird nur zur Vorstellung dadurch, dass „im Anschauen zugleich ein Einheitsbegriff des Denkens wirksam“ ist. So weist die Lehre von den Anschauungsformen notwendig auf die Lehre der Denkfunktionen hin. „Die Ästhetik wird erst in der Logik vollendet“ (A. Riehl, a. a. O., p. 351, 367 f.). Denn die Lehre von den Anschauungsformen wird zum Abschluss gebracht und zugleich das Fundament zur Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung gelegt. Es wird die notwendige Verknüpfung der Anschauung mit den Denkfunktionen gezeigt und aus der Einheit des Selbstbewusstseins die Einheit der Erfahrung abgeleitet.

Gehen wir zunächst auf die Darstellung in A^1 ein, A^1, p. 98—128. Da heben sich zunächst deutlich zwei Hauptteile ab, nämlich Abschn. II, A^1, p. 98—114, und Abschn. III, A^1, p. 115—128. Jeder Abschnitt zerfällt wieder in zwei Teile, von denen jeder in seiner Weise den Nachweis führt, sodass wir also eine viermalige Wiederholung desselben Beweises haben, A^1, p. 98—112, —114, 116 - 119, —128. Kant weist A^1, p. 98 darauf hin, er beabsichtige in Abschn. II, „den Leser mehr vorzubereiten als zu unterrichten und im nächstfolgenden dritten Abschnitt die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen“. In der Vorrede zu A^1, p. XVI ff., hatte er darauf aufmerksam gemacht, dass diese ganze Betrachtung zwei Seiten habe, „die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Giltigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen“. Von der andern führt er aus, sie gehe darauf aus, „den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften,

auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten". Die erste Betrachtung, erklärt Kant, ist „wesentlich zu meinen Zwecken gehörig", die zweite dagegen gehört nicht wesentlich zum Hauptzweck, obwohl sie in bezug auf denselben von grosser Wichtigkeit ist. Das eigentliche Resultat der Untersuchung ist schon — Vorrede zu A^1, p. XVII verweist darauf — A^1, p. 92, 93, also im Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorieen, ausgesprochen. Im I. Abschn. der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, A^1, p. 84—95, tritt diese subjektive Seite der Untersuchung sehr zurück. Dagegen steht sie in den beiden nächsten Abschnitten um so mehr im Vordergrunde, am meisten A^1, p. 95—114, also im II. Abschn. Eine scharfe Trennung beider Seiten findet nicht statt.

Im 1. Beweisgange, A^1, p. 98—112, wird gezeigt, dass wir eine reine Synthesis der Apprehension besitzen. Durch dieselbe wird das der Anschauung gegebene Mannigfaltige zu einer Einheit verknüpft (p. 98—100). Mit dieser Synthesis der Apprehension ist unzertrennlich verknüpft die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. Auch sie ist „vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet". Deshalb ist sie der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit der Erscheinungen. Das gegebene Mannigfaltige muss „durchlaufen" und „aufgenommen" werden. Eine „ganze Vorstellung" kann nur entstehen, wenn das Vorhergehende beim Fortgange zum Folgenden reproduziert wird. So wird die zur Einheit der Anschauung notwendige Verbindung des Mannigfaltigen ermöglicht durch die Synthesis der Reproduktion. Diese Reproduktion erhält aber für die Vorstellungsbildung nur Wert, wenn sie geschieht mit dem Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten. Damit das apprehendierte und reproduzierte gegebene Mannigfaltige zu einem Ganzen verknüpft werden könne, muss jedes reproduzierte Einzelne als mit sich selbst identisch rekognosziert werden. So tritt zur Synthesis der Apprehension in der Anschauung und

der Reproduktion in der Einbildung die Synthesis der Rekognition im Begriff. Sie setzt die Einheit des Bewusstseins voraus; denn „dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung vereinigt“ (p. 103). Ohne ein einheitliches Bewusstsein sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich. Somit ist die Einheit des Bewusstseins die allgemeine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Erfahrung. Nun besteht das Material unserer Anschauungen aus Erscheinungen. Diese sind „selbst nichts als sinnliche Vorstellungen“. Nun haben Vorstellungen selbst einen Gegenstand, aber können wiederum auch selbst Gegenstand von Vorstellungen sein. Erscheinungen sind nicht Dinge an sich selbst, sondern nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben. Da die Erscheinungen selbst nichts als die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung sind, so kann der Gegenstand der Erscheinungen d. i. der Gegenstand des Gegenstandes der Anschauung nicht selbst wiederum von uns angeschaut werden. (B. Erdmann, Kritiz. 27.) Dieser Gegenstand heisst der transscendentale; denn „Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand blos transscendental“ (A^2, p. 304). Dieser Gegenstand ist das Ding an sich. Er ist uns durch keine Anschauung gegeben. Zwar korrespondiert er der Erkenntnis, ist aber durchaus von ihr unterschieden. Dieser Gegenstand muss daher „als etwas überhaupt = x“ gedacht werden, „weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als korrespondierend gegenübersetzen könnten“. Nun führt aber unser Gedanke „von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich“; denn durch den Gegenstand sind unsere Erkenntnisse „a priori auf gewisse Weise bestimmt“. Indem sie sich auf diesen beziehen, stimmen sie notwendigerweise eben in dieser Beziehung auf denselben untereinander überein. Sie müssen also diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenstand

ausmacht. Dieser transscendentale Gegenstand, das X, das unsern Vorstellungen korrespondiert und von ihnen allen unterschieden ist, ist deshalb „für uns nichts“. Das dem Gegenstande im Bewusstsein Entsprechende ist einzig der Gedanke eines Grundes seiner Erscheinungen, „ein Gedanke, der bei den verschiedensten Erscheinungen ein und derselbe Begriff der formalen Bewusstseinsvereinigung ist“. (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 382). Es ist die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes als die formale Einheit des Bewusstsein in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. So ergiebt sich das bedeutsame Resultat, „der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X“ (p. 105). Somit können also die Funktionen des Gegenstandes für den Zusammenhang unserer Erkenntnis übertragen werden auf die Apperception. Von diesem höchsten Punkt, zu dem die Kant'sche Methode führt — A. Riehl a. a. O., p. 382 — ist es nun nicht mehr weit zu dem eigentlichen Ergebnis der transscendentalen Deduktion. Die synthetische Einheit ist die Form der Erfahrung, letztere ist ja eben nichts Anderes „als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen“ (p. 110). Nun sind die Kategorieen die Begriffe, durch die ein Gegenstand gedacht wird. Sie stellen die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einheit der Apperception dar. Sie sind der Ausdruck der verschiedenen Verstandesfunktionen. Es sind nun die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Daraus folgt, da eben die Kategorieen die notwendigen Bedingungen des Denkens in irgend einer möglichen Erfahrung sind, dass sie mithin notwendige Bedingungen der Gegenstände sind, also in der Erfahrung und für dieselbe objektive Giltigkeit haben. „Also sind jene — die Kategorieen — auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten“ (p. 111); denn die transscendentale

Deduktion wollte ja nichts Anderes leisten als die Erklärung geben für die notwendige Übereinstimmung unserer Begriffe mit den Gegenständen derselben. Das ist geleistet; denn es hat sich ergeben, dass die Kategorieen a priori und notwendiger Weise auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, „weil nur vermittelst ihrer überhaupt ein Gegenstand der Erfahrnng gedacht werden kann." Weil nur durch die Kategorieen allein Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist, darum sind die Kategorieen objektiv giltig (A^2, p. 126 = A^1, p. 93).

In dieser ersten Argumentation handelt es sich also um Apprehension, Reproduktion, Recognition, Gegenstand der Vorstellung, Apperzeption und Kategorieen.

Der 2. Beweisgang, p. 112—114, ist viel kürzer. Das der Anschauung successiv gegebene Mannigfaltige assoziieren wir. Diese Association ist der subjektive und empirische Grund der „Reproduktion nach Regeln". Der Grund der Möglichkeit dieser Association des Mannigfaltigen aber, sofern er im Objekt liegt, ist die Affinität des Mannigfaltigen. Nun ist die empirische Affinität nur die Folge der transscendentalen, auf Grund derer alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen stehen. Diese beruhen auf der transscendentalen Einheit der Apperzeption; denn alle möglichen Erscheinungen gehören, da sie Vorstellungen sind, zum „ganzen möglichen Selbstbewusstsein". Demnach sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, „welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss". Die Vorstellung nun einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gegebenes Mannigfaltige gesetzt werden kann, heisst eine Regel, nach welcher es gesetzt werden muss, ein Gesetz. Insofern also Erscheinungen Vorstellungen sind und als solche den notwendigen Gesetzen des Vorstellens selbst notwendig unterworfen sind, insofern gelten die Kategorieen als Funktionen des Denkens notwendig und a priori von den Gegenständen jeder möglichen Erfahrung. Die Natur, ein Inbegriff von Er-

scheinungen, kein Ding an sich, bloss „eine Menge von Vorstellungen des Gemüthes“, kann nur Objekt aller möglichen Erfahrung, eben Natur, heissen, weil sie auf Grund der transscendentalen Apperzeption notwenig einheitlich ist.

Es handelt sich also im 2. Beweisgang um Assoziation, Affinität, Gesetz und Apperzeption.

Die 3. Argumentation will das bisher Vorgetragene vereinigen und „im Zusammenhang darstellen“. Von der reinen Apperzeption geht Kant aus und zeigt, wie sie „ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Erfahrung“ an die Hand giebt. Dieses Prinzip der notwendigen Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption ist der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, also der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt. Demnach besitzen wir in der transscendentalen Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption nichts Anderes als die reine Form aller Erkenntnis, „durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen“. Da nun die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand ist, so enthält der Verstand reine Verstandesbegriffe, Kategorieen, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erfahrung enthalten. Weil somit der reine Verstand durch die Kategorieen ein „formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrung“ ist, deshalb haben die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand. Also müssen den Kategorieen notwendig und a priori alle Gegenstände möglicher Erfahrung entsprechen (p. 116—119).

Hier handelt es sich also um reine Apperzeption, Einbildungskraft, Verstand, Kategorieen und Erscheinungen.

Im 4. Beweisgange (p. 119—128) wird der „notwendige Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorieen dadurch vor Augen“ gestellt, dass „von unten auf, nämlich vom Empirischen“ angefangen wird.

Wir haben hier in dieser 4. Argumentation eine klare und ausführliche, im gewissen Sinne die 3 vorhergehenden Beweisgänge zusammenfassende Darstellung der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Er berührt Erscheinung, Wahrnehmung, Einbildungskraft, Apprehension, Reproduktion, Assoziation, Affinität, Apperzeption, Rekognition, Kategorieen, Verstand, Regeln, Gesetze. Auch hier ist das Ergebnis, dass die Einheit der Apperzeption der transscendentale Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung ist. Demnach liegen alle Erscheinungen als mögliche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als blosse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind (p. 12 f.). Somit ist also der Verstand der Quell der Gesetze der Natur. Weil der reine Verstand in den Kategorieen das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen ist, deshalb macht er dadurch erst Erfahrung ihrer Form nach „allererst und ursprünglich“ möglich.

In einer „Summarischen Vorstellung“ wird sodann „die Richtigkeit und einzige Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ aufgezeigt. „Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unser Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss.“

Die kurze Wiedergabe des Gedankenganges der 4 Argumentationen zeigt, dass hier in der Tat unnötige Wiederholungen und zugleich durch Rücksichtnahme auf die empirisch-psychologischen Bedingungen des Erkennens die Hauptfrage nicht fördernde Weiterungen eingetreten sind (Riehl, philos. Kritiz. I, p. 372, 392). Die Beweisgänge hängen nur lose aneinander, vor allem erscheint der zweite später noch

flüchtig eingeschoben zu sein. Es macht die ganze Darstellung in Bezug auf die Form durchaus den Eindruck des Unfertigen und schnell Hingearbeiteten. Über das Verhältnis der einzelnen Argumentationen untereinander verweise ich auf B. Erdmann, Kritiz., p. 24 ff.

Wenden wir uns nun gleich der Darstellung in A^2 zu. Sie umfasst die §§ 15—27, A^2, p. 129—169. Der Plan, den Nachträge XLV verrät, ist nicht ausgeführt. Die Frage, woher die Kategorieen entspringen, ist nicht behandelt, wie ja auch Kant alles Psychologische in der 2. Auflage zum Unterschiede von der 1. tilgt. Auch hier sind mehrere Beweisgänge zu unterscheiden, nämlich zwei, der erste § 15—21, A^2, p. 129—146, der zweite § 26, A^2, p. 159—165. Geben wir auch hier kurz den Gedankengang wieder.

Jede verstandesmässige Analysis setzt eine der Vorstellungskraft gegebene, durch den Verstand vorher vollzogene Synthesis voraus. Diese ist eine einheitliche Verstandeshandlung. Wir können uns nichts im Objekt als verbunden vorstellen, was wir nicht vorher selbst verbunden haben. Diese durch das Subjekt selbst vollzogene Verbindung ist die allein mögliche und kann nicht durch Objekte gegeben werden, weil sie ein Akt der Selbsttätigkeit des Subjektes ist. Eine Verbindung ist nun nichts Anderes als die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einheit muss aber a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergehen, ihre Vorstellung kann nicht aus der Verbindung selbst hervorgehen, denn sie ermöglicht ja erst den Begriff der Verbindung, indem sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt. Was nun die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, zu meinen Vorstellungen macht, ist das „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten muss. In der Einheit des Selbstbewusstseins besitzen wir also die Einheit, welche die Synthesis ermöglicht. Unter dieser ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption stehen alle mir gegebenen Vorstellungen. Wie nun Objekt dasjenige ist, in dessen Begriff

das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist, so ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein Vorstellungen zu Erkenntnissen macht, also ihre objektive Gültigkeit begründet und die Möglichkeit des Vorstellens selbst erst bedingt, insofern sie die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand ausmacht. Was also für mich Objekt werden will, untersteht der synthetischen Einheit des Bewusstseins als der notwendigen, objektiven Bedingung aller Erkenntnis. Nun ist ein Urteil nichts Anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Weil durch die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption die Einheit der Anschauung allein ermöglicht wird, deshalb gehört alles in der sinnlichen Anschauung Gegebene notwendig unter diese ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption. Nun sind die Verstandeshandlungen, durch welche wir das Mannigfaltige gegebener Anschauungen unter eine Apperzeption überhaupt bringen, die logischen Funktionen der Urteile. Eben diese Funktionen zu urteilen sind aber die Kategorieen. „Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorieen“ (A^2, p. 143).

Die 2. Argumentation, A^2, p. 159 ff., ist weit knapper als die erste.

Die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung muss stets gemäss sein den Formen des Raumes und der Zeit, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Nun sind Raum und Zeit noch mehr als blosse Form der Anschauung, nämlich auch „Zusammenfassung des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung“. Die Einheit dieser Anschauung a priori gehört zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriff des Verstandes, A^2, p. 160 Anm. Somit setzen also Raum und Zeit die Einheit der Synthesis voraus. Die Anwendung auf unsere sinnliche Anschauung erfolgt den Kategorieen gemäss, den Einheitsbegriffen in Urteilen; die irgend eine Wahrnehmung erst ermöglichende Synthesis

untersteht also den Kategorieen. „Da Erfahrung Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorieen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung“ (p. 161).

Ist also das Resultat beider Beweisgänge auch dasselbe, so ist doch der Ausgangspunkt der Argumentation ein verschiedener. Im ersten Falle geht nämlich die Untersuchung direkt von der Einheit der Apperzeption aus, insofern diese erst aus Vorstellungen Erkenntnisse macht. Im zweiten Falle bildet den Ausgangspunkt das Verhältnis der Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung zu den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Die Schlussfolgerungen gehen also von den entgegengesetztesten Gliedern als Anfangspunkten aus. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung wird gefunden, ohne dass auf die rein psychologischen Fragen, mit denen es die Argumentation in A^1 zum Teil zu tun hat, eingegangen wird. Auch fehlt die ermüdende Wiederholung derselben Argumentation, wie sie A^1 zeigt. Der Beweisgang in A^2 ist also methodisch wesentlich verbessert. Das Ergebnis der Untersuchung in A^1 und A^2 ist ganz dasselbe. Die Beweisführung in A^2 ist aber dem Verfahren des ganzen Werkes, das ja Erkenntniskritik ist, mehr angepasst, indem die transscendentale Untersuchung frei gehalten wird von Rückblicken auf die Psychologie,[1]) A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 377, 392 f. Die erste Bearbeitung kam zum Resultat durch psychologische Reflektion, die zweite geht sofort aus von der Einheit der Apperzeption, also vom Begriff des Bewusstseins. Es steht ja auch, wie schon Kant A^1, Vorrede p. XVII klar hervorhebt, die Form der Denkobjekte, nicht die Fähigkeit des Denkens in Frage.

---

1) Hierzu gehört auch die völlige Beseitigung der Inbeziehungsetzung der Apperzeption zum transscendentalen Gegenstand und dessen Funktionen, zu vergl. weiter unten. Diese Änderung erfolgte zugleich im Interesse der Verhinderung einer idealistischen Interpretation seines Systems.

Mit Recht weist A. Riehl, a. a. O. p. 393 darauf hin, dass wir schon in einer Anmerkung von A^1 den Keim der Darstellung in A^2 zu sehen haben. Es handelt sich um A^1, p. 117 Anm. Noch auf einen andern Punkt sei hingewiesen. A^2 zeigt auch darin eine formelle Verbesserung, weil die metaphysische und transscendentale Deduktion sachlich inniger verknüpft sind. „Das methodische Mittel dafür bildet die Definition des Urteils, seiner Bedeutung nach“ (A. Riehl, a. a. O. p. 396). In der ersteren handelte es sich bekanntlich um die Tatsächlichkeit im Vorkommen, bei der letzteren um die objektive Giltigkeit, die Rechtmässigkeit, reiner Verstandesbegriffe. Wie nun die metaphysische Deduktion gebildet wurde von der Ableitung der Kategorieen aus der Form der Urteile, so besteht die transscendentale Deduktion nun in A^2 in der Rechtfertigung der Kategorieen auf Grund der Bedeutung der Urteile. Über den Begriff des Urteils in A^2 zu vergl. auch B. Erdmann, Kritiz. p. 233 f.

Mit diesen beiden Argumentationen ist der Inhalt der neubearbeiteten Deduktion noch nicht erschöpft. Die §§ 22 bis 25 und 27 bedürfen noch einer Erörterung. Sie haben es damit zu tun, dass die Kategorieen in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung den einzigen Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge besitzen. Es ist dies also die „subjektive Seite der Deduktion“, da von der „Anwendung der Kategorieen auf Gegenstände der Sinne überhaupt“ gehandelt wird.

Kant geht davon aus, dass Erkenntnis nur aus der Verbindung einer gegebenen Anschauung mit dem hinzugedachten Begriff entsteht. Ohne diese Beziehung auf die gegebene Anschauung sind die reinen Verstandesbegriffe lediglich Denkformen ohne objektive Realität. Nur wenn die Kategorieen auf empirische Anschauungen bezogen werden, ist die Erkenntnis von irgend einem Gegenstand möglich.[1]) Die Bestimmung reiner Anschauungen durch die Kategorieen

1) Nachträge CLII.

schafft zwar Erkenntnis a priori von Gegenständen, aber nur deren Form nach als Erscheinungen. Ob es Dinge giebt, die in dieser Form angeschaut werden müssen, ob also die Erkenntnis objektiv giltig ist, erweist erst die mögliche Anwendung auf empirische Anschauung. Nur die Beziehung auf die sinnlich gegebene Anschauung bildet den einzigen Beweisgrund für die objektive Giltigkeit der reinen Erkenntnis. Nur insofern die Dinge Gegenstände möglicher Erfahrung sind, haben die Kategorieen „Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge". Unsere „sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen — den reinen Verstandesbegriffen — allein Sinn und Bedeutung verschaffen", sonst sind sie eben „bloss Gedankenformen ohne objektive Realität" (A^2, p. 148 ff.). Dieses Ergebnis wird nun übertragen auf das scheinbar Paradoxe der Selbstaffektion. Hierbei giebt er auch eine nähere Darstellung der Arten der Synthesis. Wie beim äussern Sinn erweisbar ist, dass es zur Erkenntnis der Gegenstände kommen kann, wenn wir „äusserlich affiziert werden", so ist auch beim innern Sinn zuzugestehen, „dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden". Wie also der äussere Sinn von den Gegenständen nicht an sich, sondern nur ihrer Form nach als Erscheinungen Erkenntnis giebt, so auch der innere Sinn, der unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen lässt. „Das Bewusstsein seiner selbst" ist noch nicht „ein Erkenntnis seiner selbst"; denn zur Erkenntnis meiner selbst gehört wie zu jeder Erkenntnis Begriff und Anschauung, also das Bewusstsein, dass ich mich denke, und die Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme (§§ 22—25). So dienen also Kategorieen dazu, Gegenstände „zu denken". „Erkannt" werden diese gedachten Gegenstände nur durch Anschauungen, die jenen reinen Verstandesbegriffen entsprechen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich, die Erkenntnis gegebener Gegenstände empirisch ist, empirische Erkenntnis aber als Erfahrung bezeichnet wird, so ist uns kein Erkenntnis a priori

möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. Diese Erkenntnis stammt nicht aus der Erfahrung, sondern sie enthält in den reinen Anschauungen und reinen Begriffen Erkenntniselemente a priori. Wie ist nun die „nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen“ denkbar? Zwei Wege sind möglich: 1. Erfahrung macht diese Begriffe möglich. 2. Diese Begriffe machen Erfahrung möglich. Nur das zweite ist zutreffend. Es enthalten nämlich „die Kategorieen von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt“. Der Mittelweg, die Annahme nämlich, es sei von unserm „Urheber“ so eingerichtet, dass die Kategorieen als subjektive, uns eingepflanzte Anlagen zum Denken mit den Gesetzen der Natur übereinstimmten, ist abzuweisen, weil sonst „den Kategorieen die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriff wesentlich angehört“. Nicht ein „Präformationssystem“, sondern „ein System der Epigenesis der reinen Vernunft“ ermöglicht die Lösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori (§ 27, A^2, p. 165 bis 168 — zu vergl. auch Nachträge L). Das „Resultat der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ lautet also: „Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (A^2, p. 166). Und die ganze Deduktion hat bewiesen:[1]) 1. Die reinen Verstandesbegriffe, damit alle theoretische Erkenntnis a priori, sind Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung. 2. Somit sind sie — die Prinzipien — Bestimmungen der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt. 3. Denn Raum und Zeit sind als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit unterstehend dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption als der Form des Verstandes eben in Beziehung auf Raum und Zeit (A^2, p. 168 ff.).

In der Erwiderung auf die Rezension der Institutiones log. et metaph., Vorrede zu den Metaphysischen Anfangs-

1) Zu vergl. B. Erdmann, Beitr. zur Gesch. und Revision des Textes, 1900. p. 51 Anm. 1.

gründen der Naturwissenschaft, W. IV, p. 474 ff., wies Kant darauf hin, die Deduktion habe ihren Zweck erreicht, wenn gezeigt wäre, dass die Kategorieen keinen andern Gebrauch als bloss in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können. Die Beantwortung der Frage, wie durch die Kategorieen und nur allein durch dieselbe Erfahrung möglich sei, ist in Bezug auf den Hauptpunkt des Systems „keineswegs notwendig, sondern blos verdienstlich". Beide Seiten der Deduktion hatte schon die Vorrede zu A^1 hervorgehoben. Die 2. Frage: „Wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich?" war beantwortet in den empirisch-psychologischen Ausführungen der 1. Bearbeitung der Deduktion, vor allem ja in Abschnitt 2. In der Erwiderung auf die Rezension führt nun Kant aus, dass die letztere Aufgabe, nämlich wie Erfahrung vermittelst der Kategorieen und nur allein durch dieselben möglich sei, „grosse Wichtigkeit" und, wie er nun erkennt, „eben so grosse Leichtigkeit" hat, da sie „beynahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objektes werden) verrichtet werden kann". In A^2 sind nun beide Fragen ebenfalls beantwortet. Die beiden oben kurz angegebenen Gedankengänge zeigen, dass die Kategorieen nur auf Gegenstände der Erfahrung gehen, und dass sie nichts anderes als nur Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Die Beantwortung der Frage, wie Erfahrung durch die Kategorieen möglich sei, liegt in der ausführlichen Erörterung darüber, dass die Kategorieen nur einen empirischen Gebrauch haben. Die §§ 22—25 und 27 gehören vor allem hierher. Allerdings liegt eine durch die Rezension in A^2 veranlasste wichtige Änderung vor. In der Vorrede zu A^1, p. XVII f. hatte Kant selbst erklärt, die subjektive Deduktion könne vielleicht nicht „die ganze Überzeugung, die ich erwarte", beim Leser geweckt haben, da diese Ausführung etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat. Deshalb tritt diese Frage auch sehr zurück. Nur um

die objektive Deduktion ist es ihm vornehmlich zu tun. In der wichtigen Anmerkung der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, W. IV, p. 475 f., erklärt Kant ausdrücklich in Bezug auf die subjektive Seite seiner Deduktion, „die Dunkelheit, die in diesem Theil der Deduktion meinen vorigen Verhandlungen anhängt," wolle er „bei nächster Gelegenheit" abstellen. Es handle sich nicht um eine sachliche Änderung, der Mangel betreffe lediglich die Art der Darstellung. Indem nun Kant erkennt, dass die subjektive Deduktion mit grosser „Leichtigkeit" durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt „verrichtet werden kann", dass also auch dieser Beweis transscendental zu führen ist, tilgt er die empirisch-psychologischen Bestandteile seiner Argumentation und gewinnt somit einen vollständig sichern Beweis, der kein „meinen" mehr zulässt. Kann aber sicher dargelegt werden, wie die Erfahrung durch die Kategorieen allein möglich sei, so liegt darin eine wichtige Begründung dafür, dass der Verstand nur die Form möglicher Erfahrung enthalte. War also in A^1, sowie auch in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die objektive Deduktion als das Wesentliche der Argumentation bezeichnet, so war doch auch schon in A^1 die subjektive Seite erwähnt, in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sogar schon als besonders wichtig bezeichnet. A^2 bringt nun, worauf B. Erdmann, Kritiz. p. 233 ff. hinweist, beide Seiten in Zusammenhang mit der kritischen Grenzbestimmung und weist nach, wie die subjektive Deduktion in ihrer jetzigen transscendentalen Beschaffenheit, da sie hergeleitet ist durch Schlüsse aus der Definition des Urteils, eine Stütze wird des Beweises, der den eigentlichen Zweck der kritischen Grenzbestimmung betrifft. Eine Differenz zu A^1 ist damit nicht gegeben. Es ist eine Weiterführung und Klärung der Gedanken von A^1.

Was der Deduktion die berüchtigte Dunkelheit giebt, das ist vor allem, dass Kant in diesem Abschnitt nicht bloss

die objektive Gültigkeit der Kategorieen erweisen will, sondern auch darzutun beabsichtigt, dass alle unsere Erkenntnis sich nur auf Erscheinungen bezieht. Dass „die Kategorieen von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten", also nichts weiter als „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt" sind, sollte die Deduktion zunächst leisten. Die reinen Verstandesbegriffe sind die Bedingungen a priori für die Möglichkeit der Erfahrung, weil sie die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung enthalten. Wie aber die Kategorieen die Erfahrung möglich machen und „welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben", A^2, p. 167, wird ausführlich gezeigt im transscendentalen Gebrauch der Urteilskraft. Die Möglichkeit der Anwendung reiner Verstandesbegriffe auf empirische Anschauungen ergiebt sich aus dem transscendentalen Schema,[1]) einem Mittlern zwischen reinem Verstandesbegriff und der empirischen Anschauung, vermittelnd insofern, weil es zugleich sinnlich wie die Anschauung und intellektuell wie der Begriff ist.

Aus der Neubearbeitung der Deduktion müssen nun aber noch einige Punkte herausgehoben werden, um das Verhältnis beider Auflagen klarzulegen. Zunächst soll der Unterschied des Denkens und Erkennens erörtert werden.

Schon in A^1 hebt Kant den Unterschied beider Begriffe klar hervor. Erkenntnis besteht in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Ohne Anschauung bleibt unsere Erkenntnis völlig leer, weil es ihr an Objekten fehlt (A^1, p. 62). Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. „Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können" (A^1, p. 258). Nur die Vereinigung des

1) Lose Blätter I, p. 28.

Denkens durch den Verstand und des Anschauens durch die Sinne giebt Erkenntnis. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (A^1, p. 51 f.). Objektive Realität hat ein Erkenntnis, d. h. sie bezieht sich auf einen Gegenstand und hat in demselben Bedeutung und Sinn, nur, wenn ein Gegenstand gegeben ist, wenn also dessen Vorstellung auf Erfahrung bezogen wird. Ohne diese Beziehung der Vorstellung auf wirkliche oder doch mögliche Erfahrung sind die Begriffe leer, es ist keine Erkenntnis, sondern nur Spiel der Vorstellungen. Die Möglichkeit der Erfahrung giebt somit allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität (A^1, p. 155 f.). Das Denken abstrahiert von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Objekt. Die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, ist das Ich in dem allgemeinen Satze: Ich denke. Das ist die formale Bedingung, die logische Einheit eines jeden Gedankens, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahiere (A^1, p. 397 f.). Eine genaue Formulierung des Unterschiedes beider Begriffe fehlt jedoch, auch ist in A^1 der Unterschied beider nicht grundlegend verwertet. Das wird nun anders in A^2. Schon die Vorrede zu A^2, p. XXV ff., hebt nachdrücklichst hervor, von welch fundamentaler Bedeutung für die ganze Kritik der Unterschied des Erkennens und Denkens ist. Einen Gegenstand erkennen, heisst, seine Möglichkeit beweisen können. Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche. Mein Begriff muss nur ein möglicher Gedanke sein, abgesehen davon, ob ihm im Inbegriff aller Möglichkeiten auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Einen Gegenstand denken und ihn erkennen ist also nicht einerlei. Zum Erkennen gehört 1. die Kategorie, durch die ein Gegenstand überhaupt gedacht wird, 2. die Anschauung, dadurch er gegeben wird (A^2, p. 146). Begriff und Anschauung schaffen also Erkenntnis. Die Anschauung muss gegeben sein. Ein selbstanschauender Verstand, durch dessen Vorstellen Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht werden, wäre frei von den Regeln unseres Verstandes

(A^2, p. 145).[1]) Gäbe es keine dem Begriff korrespondierende Anschauung, so wäre der Begriff ein Gedanke lediglich der Form nach und gegenstandslos. Denn was sollte es sein, worauf dieser Gedanke angewandt werden könnte! Zum Denken bedarf es nur der Kategorieen, zum Erkennen auch der Anschauungen, die den reinen Verstandesbegriffen korrespondieren. Es sind also die Kategorieen im Denken nicht eingeschränkt durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung. Sie haben ein „unbegrenztes Feld" (A^2, p. 166 Anm.).[2]) Wollen wir aber erkennen, was wir denken, so bedarf es der Anschauung, durch die das Objekt bestimmt wird.[3]) Dieser wichtige Unterschied zwischen Erkennen und Denken wird sofort übertragen auf die zweifache Bedeutung der Objekte, insofern sie Erscheinung oder Ding an sich selbst sind. Erkenntnis der Dinge haben wir nur, insofern unsern reinen Verstandesbegriffen korrespondierende Anschauungen gegeben sind. Sofern der Gegenstand Objekt sinnlicher Anschauung ist, also Erscheinung sein kann, nur insofern und insoweit wird er erkannt.[4]) Da nun Erscheinung nicht ohne etwas sein kann, was da erscheint, da also das Objekt nicht nur Erscheinung sein kann, sondern auch Ding an sich sein muss, so können wir zwar nur erkennen, was uns als Objekt erscheint,[5]) aber doch auch denken, was Ding an sich selbst ist.[6]) So führt von hier aus der Weg zur Sicherstellung „der Lehre der Sittlichkeit" und der „Naturlehre". Die Kritik erweist unsere unvermeidliche Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst und zeigt, dass alles, was wir theoretisch erkennen, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt sei. Da aber zur Moral nichts weiter erforderlich ist, „als dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche

---

1) Lose Blätter I, p. 155 u. 211.
2) Lose Blätter I, p. 28.
3) Zu vergl. auch A^2 p. 406 ff.; auch Lose Blätter III, p. 11.
4) Lose Blätter I, p. 201.
5) Refl. II, Nr. 1174; auch Lose Blätter III, p. 13 u. 34.
6) Zu vergl. A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 434.

und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nöthig zu haben sie weiter einzusehen," so ist damit der Sittenlehre ihr Platz gesichert (A^2, p. XXVIII ff.).

Noch ein Zweites kommt in Betracht. Die Dinge an sich sind denkbar. Dieses Denken ist a priori (A^2, p. XX Anm.). Es erfolgt, wie alles Denken, durch Kategorieen. Obwohl denkbar, sind diese Dinge an sich doch unerkennbar. Es fehlt uns eine Anschauung, durch die das Denken eines Objektes überhaupt bestimmt wird (A^2, p. 158.). Nimmt man ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es bestimmen durch alle in der Voraussetzung, dass ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme, liegende Prädikate. Aber bloss angeben können, wie die Anschauung des Objektes nicht sei, ohne zu sagen, was in ihr denn enthalten sei, ist kein „eigentliches Erkenntnis". Weil ich also höchstens angeben kann, dass meine Anschauung nicht für die reinen Verstandesbegriffe gelte, weil also eine dem reinen Verstandesbegriff korrespondierende Anschauung fehlt, darum ist das Ding an sich für mich unerkennbar (B. Erdmann, Kritiz. p. 194 ff.).

Fassen wir zusammen! Erkennen und denken wird in beiden Auflagen verwandt. In A^1 fehlt eine genaue, präzisierte Definition beider. Erst A^2 giebt sie. Auch verwendet A^1 nicht den Unterschied beider in grundlegender Weise. Das findet sich aber in A^2 und zwar in doppelter Hinsicht. Der Unterschied des Erkennens vom Denken in Verbindung gebracht mit der Trennung der Objekte in Erscheinung und Ding an sich, sichert die Stellung der Sittenlehre neben der Naturlehre. Der Unterschied beider Begriffe ergiebt ferner die notwendige Denkbarkeit, aber auch notwendige Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Ein Gegensatz zu A^1 ist damit nicht gegeben. Es handelt sich lediglich um eine Weiterführung der Gedanken von A^1. Wie sehr die beiden Auflagen beide Begriffe gleich fassen, erweist auch der Abschnitt von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, der nach A^2 unverändert übernommen ist, abgesehen von dem Ein-

schiebsel „Widerlegung des Idealismus“. In diesem Abschnitte hat ja Kant den Unterschied zwischen blossem Erkennen und Denken eines Gegenstandes klar aufgezeigt (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 422 f.).

Veranlasst ist diese Weiterführung der Gedanken durch die Hereinbeziehung der Frage der praktischen Vernunft in die Neubearbeitung und zum Andern durch die Frage seines Idealismus, worüber weiter unten gehandelt wird.

Weiter muss erörtert werden die Lehre von der Synthesis, die ja in der ersten Bearbeitung eine hervorragende Stelle einnimmt, in A^2 aber stets nur gelegentlich berührt und nicht im Zusammenhang dargestellt wird. Es handelt sich hier um „geringfügige, mehr immanente Klärungen und Verschiebungen“, die vornehmlich bedingt sind durch die Beseitigung psychologischer Bestandteile der Argumentation in A^1. Hierüber ist zu vergleichen die eingehende Darstellung bei B. Erdmann, Kritiz p. 236.

Wichtig ist ferner die Anmerkung zu p. 155. Kant weist darauf hin, dass die Bewegung eines Objektes im Raum etwas Empirisches, durch die Erfahrung Erkennbares, dagegen die Bewegung als Beschreibung eines Raumes etwas Apriorisches ist. Es ist dies ein polemischer Zusatz, hervorgerufen durch Ausstellungen, die Schütz in seiner Rezension der Kr. d. r. V. in der A. L. Z. 1785 machte (B. Erdmann, Kritiz. p. 114 ff., 168). Zu beachten auch Refl. Kants II, Nr. 325, vor allem Nr. 326.

Die übrigen Punkte, die zu erläutern sind, entstammen der Rücksichtnahme auf die idealistische Interpretation der Vernunftkritik. Es handelt sich vornehmlich um die Theorie des innern Sinnes. Darüber soll im Zusammenhang mit dem Idealismus gehandelt werden. Es wird sich ergeben, dass auch hier keine wirkliche Differenz mit A^1 vorliegt, sondern dass die über A^1 hinausgehenden Gedanken lediglich Weiterführungen sind.

Überschauen wir daher nochmals die Erörterung der Darstellung der Deduktion der reinen Verbandsbegriffe in

beiden Auflagen. Es hat sich gezeigt, dass sachliche Differenzen nirgends vorliegen. Das Resultat der ganzen Untersuchung ist beide Male das gleiche. In allen wesentlichen Punkten herrscht völlige Übereinstimmung. Nirgends findet sich ein prinzipieller, überall nur eine durch die Darstellung bedingte methodische Verschiedenheit. Freilich sind in A^1 mancherlei psychologische Betrachtungen eingeflochten, die in A^2 getilgt sind, weil hier der Beweis der Deduktion aus dem Begriff des Denkens und der bestimmten Definition des Urteils geführt wird.[1]) Die Argumentation in A^2 ist also methodisch wesentlich verbessert, sie ist weit knapper, klarer und dem sonstigen Verfahren der Kritik mehr angepasst, ohne in ihrem Resultat von dem in A^1 abzuweichen.[2])

Bis zu den Axiomen der Anschauung ist nichts verändert. Erst von A^2, p. 202 an treffen wir wieder auf Umgestaltungen. Die unwichtige Anmerkung A^2, p. 201 war oben schon erwähnt. Es ist in A^2, p. 202 ff., „Axiome der Anschauung", das „Prinzip" genauer formuliert, dazu ein neuer Anfangsabschnitt eingefügt, endlich der Erläuterung die Bezeichnung Beweis gegeben. Ganz gleich hat Kant

---

1) Damit ist zu gleicher Zeit gegeben, dass in A^2 in bestimmter Weise die Kategorieen aus der Einheit des Selbstbewusstseins als die Arten desselben abgeleitet werden, und dass dadurch der Verstand jetzt zur obersten Bedingung aller Erfahrung, und auf diese ist ja der objektive Gebrauch der Kategorieen eingeschränkt, wird (zu vergl. p. XVII der Ausgabe der Kr. d. r. V. von Vorländer, Hendel). Unverkennbar ist die Neubearbeitung auch beherrscht von der Tendenz, die idealistische Interpretation des Systems zu verhüten. Dem dient vor allem die nachdrucksvolle Geltendmachung des Unterschiedes von Denken und Erkennen, womit gegeben ist die unvermeidliche Unerkennbarkeit, aber auch notwendige Denkbarkeit der Dinge an sich, ferner die Weiterbildung der Theorie des innern Sinnes, schliesslich die gänzliche Tilgung der Übertragung der Funktion des transscendentalen Gegenstandes auf die Apperzeption.

2) Zu vergl. A. Riehl, philos. Kritiz. p. 374 f., 377, 392 f., 394, 396, 400.

geändert in p. 207 ff. „Antizipationen der Wahrnehmung“ und 218 ff. „Analogieen der Erfahrung“. Ähnlich sind die 3 Analogieen umgestaltet, A^2, p. 224 ff., 232 ff., 256 ff. Für Kant sind die Grundsätze des reinen Verstandes die Regeln des objektiven Gebrauches der Kategorieen (A^2, p. 200). Es sind Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung (A^2, p. 294; zu vergl. auch Reflexionen II, Nr. 1024, 1029). Sowohl die „Einteilung, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori nach den Kategorieen“ ist einer „völligen Gewissheit fähig“. Jedoch fliessen aus den Kategorieen der Quantität und Qualität mathematische Grundsätze von intuitiver Gewissheit, aus den Kategorieen der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von diskursiver Gewissheit. Die Axiome und Antizipationen der Grössenbestimmung der Erscheinungen zeigen, dass erst Denken und Anschauung in ihrem Zusammentreten Erfahrung bilden. Das Prinzip der Analogieen der Erfahrung ist, Erfahrung sei nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Die Postulate des empirischen Denkens zeigen die Bedingungen des Erkennens nach seiner subjektiven Seite. Nur an einer Anschauung und zwar einer äusseren Anschauung (A^2, p. 291), kann die objektive Realität reiner Verstandesbegriffe dargelegt werden (A^2, p. 288).

Es zielt also die Argumentation, vor allem die der neueingeschobenen Abschnitte, darauf, darzutun, dass nur Denken und Anschauung in ihrer Verbindung Erfahrung begründen. B. Erdmann, Kritiz. p. 108 ff. und p. 168 ff. führt aus, wie diese Änderungen bedingt sind durch Rücksichtnahme auf Ulrichs Ausführungen. Eigentliche Differenzen liegen nicht vor. In manchen Punkten ist allerdings ein Hinausgehen über die Gedanken von A^1 zu konstatieren. Das betrifft vornehmlich den Grundsatz der Kausalität, der in der zweiten Auflage genauer formuliert ist. Hierüber zu vergl. die eingehenden Darlegungen von A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 414 ff. In den Nachträgen finden sich manche wichtigen Anmerkungen zu diesen Abschnitten. Für die Axiome der Anschauung

kommen in Betracht Nr. LXVI—LXVIII und LXX. Von besonderer Wichtigkeit ist Nr. LXXI, da hieraus hervorgeht, dass mit Rücksicht auf die neue Einleitung in A^1, p. 164 Kürzungen eintreten sollten.[1]) Für die Anticipationen der Wahrnehmung interessieren nur 2 Anmerkungen, Nr. LXXII und LXXIII, für die Analogieen der Erfahrung drei, LXXIV —LXXVI. Auch zu den einzelnen Analogieen ist vieles angemerkt, zu vergl. Nr. LXXVII—LXXXVI, ebenfalls zu den Postulaten des empirischen Denkens, vergl. Nr. LXXXVII —XCVI. Natürlich finden sich auch in den Refl. Nr. II viele höchst bedeutsame Anmerkungen zu diesen Abschnitten. Die Nr. 1030—1109 kommen vor allem in Betracht.

Den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt" ist eine hochwichtige Ausführung eingefügt, nämlich die „Widerlegung des Idealismus", A^2, p. 274—279. Sie giebt Gelegenheit, auf die am meisten angegriffene Seite des Kantschen Systems einzugehen. Durch das ganze Werk hindurch, soweit es überhaupt von Veränderungen betroffen ist, gehen Verbesserungen, die Bezug nehmen auf den formalen Idealismus. Selbst noch im 6. Abschn. der Antinomie findet sich eine diesbez. Anmerkung, der letzte grössere Zusatz des ganzen Werkes überhaupt, A^2, p. 519. Wie oben schon angedeutet wurde, sollen der Übersichtlichkeit wegen diese Änderungen im Zusammenhange erörtert werden. In Betracht kommen dafür vor allem die Zusätze zur Vorrede, zur Ästhetik, zu den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, der Abschnitt über Phänomena und Noumena, endlich die Anmerkung zu A^2, p. 519.

Die noch zu besprechenden Ausführungen der Vorrede, vergl. p. 44 dieser Arbeit, nämlich die Anm. zu A^2, p. XL, stehen im innigsten Zusammenhang mit A^2, p. 274 ff. und werden daher zweckmässig mit diesen Ausführungen zusammen besprochen. Wenden wir uns daher gleich der Ästhetik zu. Hier kommen die §§ 66—72, also Abschn. II u. III der

1) Zu vergl. B. Erdmann, Beiträge zur Gesch. und Rev. des Textes, 1900, p. 55, Anm. 2.

allgem. Anm. zur Ästhetik, in Betracht. Beide Abschnitte sind Zusätze von A^2. Von Abschn. II war schon p. 76 f. dieser Arbeit gehandelt. Es erübrigt, auf Abschn. III, A^2, p. 69—71, einzugehen. Hier handelt Kant ausführlich über den Unterschied von Schein und Erscheinung (Lose Blätter I, p. 209 f.). Gegeben ist uns stets nur eine Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken. Was aber in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, enthält nur Verhältnisse, nie das, „was in dem Dinge selbst wirkt“ oder was „in dem Orte gegenwärtig sei“ (Nachträge CV). Somit wird durch blosse Verhältnisse nie eine Sache an sich erkannt (A^2, p. 66 ff.). Die Theorie von der Idealität des äussern sowohl als des innern Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als blosser Erscheinungen darf nun nicht so aufgefasst werden, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn gerade in der Bedeutung der Erscheinung als solcher liegt es, dass damit die Objekte als etwas wirklich Gegebenes vorausgesetzt werden. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass die Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint (Vorrede A^2, p. XXVI). Erscheinung und Objekt an sich sind Korrelate, demnach muss aber auch der „Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden werden“. Erscheinung ist das, „was garnicht am Objekt an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekte angetroffen und von der Vorstellung des letztern unzertrennlich ist“. Insofern Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, insofern werden die Prädikate von Raum und Zeit den Gegenständen der Sinne beigelegt, also nicht den Dingen an sich selbst, sondern nur insofern diese Gegenstände ein bestimmtes Verhältnis zum Subjekt haben. Legt man jenen Vorstellungsformen objektive Realität bei, so verwandelt man dadurch alles in „blossen Schein“. Es führt zu undenkbaren Ungereimtheiten, „zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig

bleiben, wenngleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden", zwei solcher unendlichen Dinge als Beschaffenheiten anzusehen, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten. Um diesen Ungereimtheiten zu entgehen, setzte „der gute Berkley" die Körper zu blossem Schein herab. Man müsste dann aber noch weiter gehen und auch unsere eigene Existenz in lauter Schein verwandeln, „eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen". Es verwahrt sich also Kant hier energisch dagegen, dass sein Idealismus von Raum und Zeit eine Welt des Scheins begründe, indem er zugleich darauf hinweist, dass gerade durch die Trennung von Erscheinung und Objekte an sich die Welt der wirklich gegebenen Dinge sichergestellt werde.

Der direkte Hinweis auf Berkley ist in A^2 hinzugekommen. A^1 nennt ihn nicht, obwohl in A^1 auch der dogmatische Idealismus besprochen wird. Kant scheidet also die Erscheinung ihrer subjektiven und objektiven Seite nach. Betr. der letzteren macht er den Unterschied der Erscheinung vom Schein und Ding an sich geltend. Die Gedanken sind in beiden Auflagen dieselben, nur in A^2 schärfer präzisiert. Ich will nur die Hauptpunkte hervorheben.

Die Erscheinung ihrer subjektiven Seite nach ist „blosse Vorstellung" (A^1, p. 49 = A^2, p. 66; 191 = 236; 490 ff = 518 ff.), als blosses Spiel der Vorstellungen nur in mir, in meiner Sinnlichkeit existierend, darum auch als nur „sinnliche Vorstellung" bezeichnet. Die Belegstellen dafür finden sich besonders zahlreich in A^1, da ja in A^2 die psychologischen Teile der Argumentation getiligt sind, um alles „meinen" zu beseitigen und den erkenntniskritischen Charakter des Werkes zu wahren. (Ich hebe nur hervor A^1, p. 101; 127; 129; 370 ff.)

Ihrer objektiven Seite nach ist die Erscheinung „Gegenstand der Wahrnehmung" (A^1, p. 166 ff. = A^2, p. 206 ff.), somit „Gegenstand möglicher Erfahrung" (A^1, p. 206 = A^2, p. 252; 239 = 298; 431 = 459), somit also ein „empirischer

Gegenstand“ und der „Gegenstand des Verstandes“ (A^1, p. 239 ff. = A^2, p. 299 f., p. 334 f. = p. 391 f.). Erscheinung ist nicht = Schein, A^1, p. 93 = A^2, p. 125, und nicht = Ding an sich; hier ist es unnötig, aus der Fülle der Belegstellen, einige besonders herauszuheben.

A^1 und A^2 betonen also gleicherweise, Erscheinungen der Dinge sind nicht als blosser Schein anzusehen, sie sind die Dinge selbst, insofern sie von uns angeschaut werden.[1])

Es fasst Kant in diesen Fällen Schein als eine Vorstellung, der nichts Reelles entspricht, wie es der Sprachgebrauch an die Hand giebt, ohne eine bestimmte Definition des Begriffes Schein zu geben. Indem die Fussnote zu A^2, p. 69 mit diesem Begriff einen andern vermischt, ergiebt sich eine bedauerliche Verwirrung und Unklarheit. Es ist der Gegensatz zu Schein einmal Wirklichkeit und zum andern Wahrheit. Letztere Auffassung findet sich schon in A^1, p. 293 f., 353, 396. Indem nun aber die beiden verschiedenen Bedeutungen desselben Ausdruckes nicht auseinandergehalten werden, sondern vermischt sind, ergiebt sich eine bedenkliche Unklarheit, sodass wohl Vaihinger im Comm. II, p. 491 recht hat mit seiner Behauptung, die ganze Note stelle sich dar als „eine flüchtige, ja undurchdacht hingeworfene Bemerkung“, die Kants Scharfsinn keine Ehre mache, vermutlich auch nachträglich erst zugesetzt sei (Comm. II, p. 488 ff.). Für unsern Zweck genügt es, daran festzuhalten, dass Kant die scharfe Scheidung zwischen Erscheinung und Schein klar betont.

Weiter ist nun zu beachten der wichtige Zusatz zu den Postulaten des empirischen Denkens, eben die „Widerlegung des Idealismus“, A^2, p. 274—279. Dazu gehört die An-

1) Nachträge CLXXVIII. Zu vergl. A. Riehl, philos. Kritiz. I, wo aus der Erörterung des methodischen Begriffs der Erscheinung und ihres Correlates, der Dinge an sich, gefolgert wird, Kant hat das Dasein der Dinge auf das unzweideutigste gelehrt, die Idealität der Anschauungsformen schliesst die Realität der Dinge nicht aus, sondern begründet sie.

merkung zur Vorrede A^2, p. XXXIX, welche direkt auf diese Widerlegung verweist.

Ehe wir auf den Inhalt dieser wichtigen Partieen der Neuauflage eingehen, empfiehlt es sich, kurz die Veranlassung zu denselben zu berühren. Gerade über diesen Punkt ist schon soviel gearbeitet, dass wir uns kurz fassen können. Den Hauptanstoss zur klaren Stellungnahme betreffs des Idealismus erhielt Kant fraglos durch die bekannte Garve-Feder'sche Rezension der Kr. d. r. V. in den Gött. Gel. Anz. vom 19. Januar 1782. Diese Rezension fasste Kants transscendentalen Idealismus als den Schwerpunkt seines Systems und kam so zu einer Auffassung, die in gröbstem Missverständnis seiner wahren Absicht meinte, Kant vertrete einen Idealismus, der noch über den Berkley's hinausginge. Es sei die Kr. d. r. V. ein System des „höhern Idealismus", der Geist und Materie auf gleiche Weise umfasst, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt (Kants Prolegomena, Reclam. p. 4). Inwiefern diese ganze Angelegenheit Kant aufs intensivste beeinflusste, zu vergl. bei B. Erdmann, Kritiz., an sehr vielen Stellen, vor allem p. 86 ff., 91 f., 171, 197, 236. Kant hatte ja selbst schon in den Prolegomena das Garve-Feder'sche Machwerk niedriger gehängt, Kants W. IV, p. 372. Zudem hatte er auch in den Prolegomenen mannigfach die Frage des Idealismus berührt, um seine Stellung zu demselben klar zu fixieren. Ich hebe vor allem die wichtige Anmerkung hervor Prolegomena § 13, Anm. III. Die Losen Blätter und Reflexionen bringen eine grosse Fülle von Zusätzen bezüglich des Idealismus, ja, es geht aus der fast überreichen Anzahl derselben hervor, dass seit dem Erscheinen der Rezension wohl keine andere Frage der Erkenntniskritik Kant so unausgesetzt beschäftigte wie gerade der Idealismus. Auffälligerweise enthalten allerdings die Briefe, die für diese Zeit zunächst in Betracht kommen, die also den Jahren 1781 bis 1787 angehören, direkt nichts über den formalen Idealismus, ja, dessen Name selbst ist überhaupt garnicht erwähnt.

Gehen wir nun auf den Inhalt dieser Abschnitte selbst ein!

Kant betont zunächst, er rede nur vom materialen Idealismus, der „Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich — der problematische oder skeptische des Cartesius — oder für falsch und unmöglich erklärt“ — der dogmatische des Berkley (Lose Blätter I, p. 204, vor allem 211 ff.). Kant scheidet scharf den materialen vom formalen Idealismus (Lose Blätter I, p. 209). Letzterer ist der transscendentale Idealismus und Kants eigentlicher „Lehrbegriff“. Interessant ist eine nach Reickes Datierung aus den 80er Jahren stammende Bemerkung in Lose Blätter I, p. 260: „Mein scheinbarer Idealismus ist die Einschränkung der sinnlichen Anschauung auf blosse Erfahrung und Verhütung dass wir nicht mit ihnen über die Grenze derselben zu Dingen an sich selbst ausschweifen. Er ist bloss die Verhütung des transscendentalen vitii subreptionis da man seine Vorstellungen zu Sachen macht. Ich habe diese Lehre einmal den transscendentalen Idealismus genannt weil man keinen Namen davor hat;“ ähnlich Lose Blätter p. 262, zu vergl. auch A^2, p. 518. Die Bezeichnung formal wählt er lediglich, um alle Missdeutung zu verhüten (A^2, p. 519 Anm.), den materialen nennt er auch den gemeinen, empirischen oder psychologischen Idealismus. Dieser leugnet oder bezweifelt die Existenz äusserer Dinge selbst (Lose Blätter I, p. 263).

A^1 und A^2 kennen gleicher Weise die Arten des Idealismus. Vom empirischen handelt A^1, p. 490 f. = A^2, p. 519, auch A^1, p. 369 ff. Seine Widerlegung findet sich A^1, p. 376. Die Bezeichnung material begegnet nur in A^2, nämlich p. 274 und p. 519 Anm., ebenso gemein (A^2, p. 519 Anm.) und psychologisch (Vorrede zu A^2, p. XXXIX Anm.). Von Berkley's dogmatischem Idealismus handelt A^2, p. 274, A^1, p. 377, an ebendenselben Stellen wird des Cartesius problematischer Idealismus erörtert. Den Gegensatz des gemeinen Idealismus bildet der transscendentale (A^1, p. 490 f. = A^2, p. 518 f.),

schon in den Prolegomena formal, besser noch kritisch genannt (Kants W. IV, p. 375). Die Bezeichnung formal fehlt in A^1, erst A^2, p. 519 Anm. begegnet sie, übernommen aus den Prolegomena. Die Lehre von der Idealität äusserer Erscheinungen, wonach wir also alle Erscheinungen als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind, treffen wir vor allem in A^1 im 4. Paralogismus und im 6. Abschnitt der Antinomie. Nachträge XXVI: „Der reine Idealismus betrifft die Existenz der Dinge ausser uns. Der critische lässt sie unentschieden und behauptet nur, dass die Form ihrer Anschauung blos in uns sei.“ Von diesem Zusatz meint B. Erdmann, p. 18, er stände in charakteristischem Gegensatz zu den Erörterungen der Neubearbeitung. Der critische Idealismus habe hier einen Inhalt gewonnen, der das Problem desselben skeptischer fasst als in der Kritik der Paralogismen der ersten Auflage, geschweige denn in den Prolegomena oder der zweiten Bearbeitung irgendwo geschieht. Was aber Kant mit seinen Worten wiedergiebt, ist nichts anderes als der Hinweis auf seinen Idealismus, der es garnicht mit der Frage nach der Existenz der Dinge an sich zunächst zu tun hat, sondern als sein eigentlicher Lehrbegriff die Idealität von Raum und Zeit feststellt. Der critische Idealismus lasse die Existenz der Dinge ausser uns unentschieden, besagt also nichts anderes als, er habe es mit dieser Frage nicht zu tun. Es führt also diese Bemerkung nicht über die Stellung von A^1 oder A^2 hinaus. Deshalb ist die Meinung B. Erdmanns, sie sei noch vor dem Erscheinen der Göttinger Rezension anzusehen, nicht stichhaltig. Damit erledigt sich auch B. Erdmanns Bemerkung Nachträge p. 58, zu vergl. auch K. Fischer, Kant I, p. 602. 1898.

Die Notwendigkeit eines genugtuenden Beweises für die wirkliche Existenz der Dinge ausser uns ist für Kant unabweislich geworden. Es bleibe immer ein Skandal der Philo-

sophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen. Inwiefern diese Spitze gegen Jakobi und Wizenmann gerichtet ist, zu vergl. B. Erdmann, Kritiz. 200. Es ist ohne Frage zutreffend, dass Kant für die 1. Aufl. seines Werkes die Notwendigkeit eines solchen Beweises noch nicht erkannte, sondern erst durch die Angriffe auf seine Lehre dahin gebracht wurde, in der Existenz der wirklichen Dinge ein Problem zu sehen, obwohl er selbst nie deren Existenz bezweifelt hat. Entschieden betont er ja in den Prolegomena, W. IV, p. 293, die Existenz der Sachen zu bezweifeln, sei ihm niemals in den Sinn gekommen. Freilich braucht er einen Beweis für die Unrichtigkeit des dogmatischen Idealismus nicht noch zu führen. Dieser sieht den Raum als Eigenschaft an, die den Dingen an sich selbst zukommen soll. „Da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding.“ In der transscententalen Ästhetik war nun aber nachgewiesen, dass Raum und Zeit nur reine Anschauungen, also Formen der Anschauung und damit Formen der angeschauten Dinge sind, demnach nur von Dingen, insofern sie Gegenstand der Anschauung sind, gelten. Deshalb kann auch Kant sagen, er habe den Grund zu diesem Idealismus schon in der transscententalen Ästhetik gehoben. Anders ist es nun mit dem problematischen Idealismus, als dessen Vertreter Descartes genannt wird. Dessen Anschauung ist „vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäss“. Es wird ja nichts anderes gefordert, als kein entscheidendes Urteil zu fällen, bevor ein hinreichender Beweis gefunden ist. Denn Descartes behauptet „das Unvermögen, ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen“. Er erklärt das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns bloss für zweifelhaft und unerweislich und erklärt nur eine „empirische Behauptung“ für „ungezweifelt“, nämlich das „ich bin“. So muss denn also bewiesen werden, dass wir „von äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben“. Dieser Beweis lässt sich führen;

denn aus des Descartes Formel cogito, ergo sum ergiebt sich ebenso das ergo est, da gezeigt werden kann, dass selbst unsere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei. Dementsprechend lautet denn also der Lehrsatz: „Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände ausser mir“ (A^2, p. 275). Im Beweise wird davon ausgegangen, dass ich mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst bin. Es ist dies die Tatsache, die auch Cartesius zugiebt, da nun aus dem Grundsatz der Substanzialität folgt, dass wir die beharrliche Zeit selbst für sich nicht wahrnehmen können, so setzt auch alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich. Daraus folgt dann das zu Beweisende, nämlich „das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir“ (Lose Blätter 200, 203, 204).[1]) Treffend heisst es Refl. II, Nr. 1195: „Der Idealismus ist die Meinung, dass wir nur unsere eigene Existenz unmittelbar erfahren die der äussern Dinge aber nur schliessen. . . . Allein wir können unsere eigene Existenz nur erfahren, sofern wir sie in der Zeit bestimmen, wozu das Beharrliche gehört, [da wirkliche] Vorstellung in uns keinen Gegenstand hat. Auf der blossen Einbildung eines Beharrlichen ausser uns kann sich diese Vorstellung auch nicht gründen, denn eine Einbildung ist un-

1) Uphues, Sokrates u. Plato, 1904; Vorwort, p. III: „Will man Kant nicht einer argen Selbsttäuschung oder gar der Unehrlichkeit bezichtigen, so muss man seine in der zweiten Auflage der Kritik gegebene Widerlegung des Idealismus, der die Existenz einer unabhängig von uns bestehenden Aussenwelt leugnet, anerkennen.“ A. a. O., p. 64: „Kant nämlich stützt seine sehr ernstgemeinte Widerlegung des Idealismus darauf, dass wir die Bewusstseinsvorgänge unsers Bewusstseins nur unter Voraussetzung der Aussenwelt erkennen können.“

möglich, wo kein korrespondierender Gegenstand gegeben werden kann. Sie ist das, was den Gegenstand in der Anschauung giebt, und unsere Vorstellung, sofern sie bloss zum Bewusstsein unser selbst gehört, hat keinen dergleichen Gegenstand.“ Ähnlich Nr. 1196, 1197.

Hieran schliessen sich drei Anmerkungen, die auf einzelne Punkte der Argumentation genauer hinweisen. In der 1. Anmerkung wird hervorgehoben, dass der Beweis umgekehrt verfährt, als das Spiel, welches der Idealismus trieb. Denn der Idealismus nahm an, die einzige unmittelbare Erfahrung sei die innere, aus dieser werde auf äussere Dinge geschlossen, aber nur „unzuverlässig“ sei dies möglich, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äussern Dingen vielleicht fälschlich zuschreiben. Im Beweise aber, der hier gegeben ist, wird das unmittelbare Bewusstsein des Daseins äusserer Dinge nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen (A^2, p. 277 Anm.). Demnach ist äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar. Nur durch sie ist innere Erfahrung möglich. Denn zur Erfahrung gehört „ausser dem Gedanken von etwas Existierendem noch Anschauung“. Zur letzteren bedarf es durchaus äusserer Gegenstände, „sodass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äussere möglich ist“.

Die 2. Anmerkung macht geltend, dass wir in der Tat alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äusseren Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raume wahrnehmen können; und dass wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, haben als bloss die Materie, und diese setzen wir „a priori als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äusserer Dinge“ voraus. Weil das Bewusstsein meiner selbst in der Ich-Vorstellung gar keine Anschauung ist, deshalb hat dieses Ich auch nicht „das mindeste Prädikat der Anschauung, welches

als beharrlich der Zeitbestimmung im innern Sinn zum Korrelat dienen könnte".[1])

Die 3. Anmerkung endlich hebt hervor, dass der Beweis nur darauf zielt, darzutun, „dass innere Erfahrung überhaupt nur durch äussere Erfahrung überhaupt möglich sei". Es darf aus der Argumentation nicht geschlossen werden, dass etwa jede anschauliche Vorstellung äusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse. Ob eine „vermeinte Erfahrung" nicht „blosse Einbildung" sei, muss „nach der besonderen Bestimmung derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden".

Die Anmerkung zur Vorrede A^2, p. XL bringt noch einige Erläuterungen zur ganzen Argumentation. Vor allem wird erklärt, dass es in der Tat lediglich Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft ist, was das Äussere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft (Lose Blätter I, p. 210). Zwar besitzen wir ein intellektuelles Bewusstsein unseres Daseins in der Vorstellung „ich bin", welche alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet, aber eine intellektuelle Anschauung fehlt uns. Unsere innere Anschauung, in der unser Dasein allein bestimmt werden kann, ist „sinnlich und an Zeitbedingung gebunden". Es ist somit „die Realität des äussern Sinnes mit der des innern zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt notwendig verbunden", A^2, p. XL. Nach den Regeln, nach denen Erfahrung und Erdichtung = Einbildung unterschieden wird, muss es in jedem besondern Falle ausgemacht werden, welchen gegebenen Anschauungen nun wirklich Objekte ausser mir korrespondieren und welchem Objekte sie zuzuschreiben sind. Schliesslich macht Kant noch auf den Unterschied zwischen der beharrlichen Vorstellung und der Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein aufmerksam.

---

1) Lose Blätter I, p. 201. Zu vergl. auch p. 202.

Heben wir das Charakteristische zunächst ganz kurz hervor! Kant hält den dogmatischen Idealismus bereits durch die transscendentale Ästhetik widerlegt. Gegen den skeptischen führt er einen besonderen Beweis, der dartut, dass innere Erfahrung nur durch äussere möglich ist. Wie sehr es Kant in A^2 darum zu tun ist, die Wirklichkeit der Aussenwelt festzusetzen, beweist auch der Umstand, dass die ganze „Widerlegung des Idealismus“ dem 2. Postulate des empirischen Denkens, das eben die Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge behandelt, angefügt ist, und dass ferner den Postulaten des empirischen Denkens noch ein Abschnitt angefügt ist, „allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“, A^2, p. 288—294, in dem nachdrücklichst geltend gemacht wird, dass wir stets einer Anschauung bedürfen, um die objektive Realität der reinen Verstandesbegriffe darzulegen. Kategorieen sind lediglich Gedankenformen, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. Diese Anschauungen müssen immer äussere sein (A^2, p. 291, zu vergl. auch Nachträge CII und CIII). Eine wichtige Erläuterung erfährt dieser Passus durch Prolegomena § 26, W. IV, p. 308.

Ehe auf einen Vergleich dieser Darstellung mit der in A^1 eingegangen wird, soll erst der Abschnitt Phänomena und Noumena erörtert werden, da dieser ebenfalls auf den Idealismus bezügliche Änderungen erfahren hat. Auf einen bedeutungsvollen Unterschied beider Darstellungen war schon oben hingewiesen, dass nämlich die auf die Kategorieen bezl. Abschnitte gekürzt bezw. getilgt sind. Hierher gehören die Ausführungen A^1, p. 241,5—242,9, ferner p. 244,8—246,10. Hauptsächlich kommt dann in Betracht, dass die 7 Abschnitte von A^1, nämlich 249,20—253,16, in A^2 durch vier neue ersetzt sind. Dann sind noch die beiden Anmerkungen A^2, p. 203 und 312 erwähnenswert. Gehen wir zunächst auf die Darstellung in A^1 ein!

Kant will in einem summarischen Überschlag der Auflösungen der im Laufe der Analytik schon hinreichend beantworteten Fragen die Überzeugung ihrer Richtigkeit da-

durch verstärken, dass „die Momente derselben in einem Punkte“ vereinigt werden. Der Punkt nun, in dem alle Untersuchungen übereinstimmen, ist das Ergebnis, „dass alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behufe als lediglich zum Erfahrungsgebrauch“. Und alle die schwierigen transscendentalen Nachforschungen sollen eben feststellen, welches die Grenzen des Verstandesgebrauches sind, um zu wissen, „was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag“. Nun geht der transscendentale Gebrauch eines Begriffes in einem Grundsatz auf „Dinge überhaupt und an sich selbst“; der empirische blos auf Erscheinungen, also auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Alle unsere Begriffe und Grundsätze, „so sehr sie auch a priori möglich sein mögen“, beziehen sich notwendig auf empirische Anschauungen, d. i., „auf data zur möglichen Erfahrung“. Sonst sind sie ein blosses Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes, also ohne objektive Giltigkeit. Reine Verstandesbegriffe sind nie von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauch. Deshalb können auch die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt bezogen werden (A^1, p. 246). Dass der Gebrauch der Begriffe samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln nur in der Erfahrung möglich ist, wird auch dadurch erwiesen, dass eine Definition der Kategorieen nicht möglich ist, ohne sich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit, also der Form der Erscheinung „herabzulassen“. Somit ist das wichtige Resultat der transscendentalen Analytik, dass der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns seine Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten kann. Deshalb muss der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben, dem bescheidenen einer blossen

Analytik des reinen Verstandes Platz machen (zu vergl. Refl. II, Nr. 1170). Weiter wird dann ausgeführt, dass selbst die reinen Kategoricen, in denen von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, niemals in ihrem Gebrauche über das Feld möglicher Erfahrung hinausgehen. Die reinen Kategoricen haben ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit blos transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich unmöglich ist. Deshalb sind sie lediglich reine Formen des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens.

Bisher hatte also Kant nochmals gezeigt, welches das wichtige Resultat seiner Analytik ist. Die Kategorien sind ohne empirische Anschauung, also ohne Erfahrung, nur logische Funktionen zu Urteilen, ihre Realdefinition ist selbst ohne Herablassung zu den Bedingungen der Sinnlichkeit unmöglich. Mit diesem Ergebnis stimmt die Darstellung in A^2, p. 294—305 völlig überein, nur dass hier in A^2 die auf die Kategorien bezüglichen Ausführungen, worauf oben hingewiesen wurde, getilgt sind, und dass die Anm. p. 302 hinzugekommen ist. Diese bringt inhaltlich nichts Neues. „Alle diese Begriffe“ sind ohne sinnliche Anschauung nur noch logische Möglichkeiten. Ihre reale Möglichkeit wird allein durch die Beziehung auf ein in der sinnlichen Anschauung gegebenes Objekt dargetan. Nun ist aber die in A^1 folgende Partie in A^2 umgeändert. Wir haben hier den für den Idealismus eigentlich in Betracht kommenden Abschnitt. Heben wir zunächst die Gedanken von A^1 kurz hervor, indem wir der Übersichtlichkeit halber zugleich die Schlussparagraphen der ganzen Ausführung mit berücksichtigen. Es handelt sich um die §§ 248—253, die den Unterschied der Phänomena und Noumena und die Beziehung des Noumenon zum transscendentalen Objekt behandeln.

Phänomena sind „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“, Noumena Dinge, „die blos Gegenstände des Verstandes sind

und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen . . . gegeben werden können". Nachträge CVII: „Wir können Noumena nur denken, aber nicht erkennen." Obgleich unsere Begriffe die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen, ist doch die Einteilung der Gegenstände in Phänomena-Sinnenwelt und Noumena-Verstandeswelt unzulässig und zwar in positivem Sinne (A^1, p. 215). Es liegt daran, dass, wie es Ästhetik und Analytik gezeigt haben, Verstand und Sinnlichkeit nur in Verbindung Gegenstände bestimmen können. Trennt man beides, so haben wir Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können (p. 258). Aus der Ästhetik und dem Begriff der Erscheinung als solcher ergiebt sich nun, dass wir die Dinge nur erkennen, wie sie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit erscheinen — Nachträge CV: „Wie man sagen könne, dass Körper Erscheinungen sind. Sie bestehen aus lauter Relationen etc." — nicht wie sie an sich sind — Nachträge CIV: „Hier geht die Frage vorher: wie weit erstreckt sich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori? Wenn von einem Dinge durch Categorien die Rede ist, welches blos durch die Vernunft, mithin auch durch Categorien bestimmt wird, so sind dergleichen Sätze analytisch, geben aber keine Erkenntnis." — dass dem Erscheinenden aber stets ein Etwas, das erscheint, zu Grunde liegen muss. Wenn man sich nicht in einem beständigen Zirkel bewegen will, so muss der Verstand die Erscheinungen auf dieses der Erscheinung zu Grunde liegende Etwas beziehen. Dieses Etwas ist der transscendentale Gegenstand, „ein Etwas = x, wovon wir garnichts wissen oder noch überhaupt . . . wissen können". Es ist ein unbekanntes blosses Etwas, von dem wir nur wissen, dass es die intelligible Ursache, der unbekannte Grund der Erscheinungen ist, ein Ding an sich und für uns durchaus unerforschlich (A^1, p. 312, 333, 344, 366, 379, 506 f., 593, 641). Demnach ist es für alle unsere Erscheinungen einerlei. Von besonderer Wichtigkeit ist nun, dass dieses transscendentale Objekt durch keine

Kategorie denkbar ist, da durch diese als bloss logische Funktion des Denkens kein Gegenstand gegeben, sondern nur das in der Anschauung Gegebene gedacht wird. Auch der zwar logisch mögliche Gebrauch der reinen Kategorien hilft zu nichts, da ohne Anschauung keine objektive Giltigkeit möglich ist. Nachträge CXI: „Categorien dienen nicht dazu, für sich Dinge zu erkennen, sondern nur, Anschauungen in Raum und Zeit, d. i. Erscheinungen zu ordnen.“ CXII: „Bisher hatte man geglaubt, dass man durch Categorien schon wirklich etwas erkennete; jetzt sehen wir ein, dass sie nur Gedankenformen sind, das Mannigfaltige der Anschauungen zur synthetischen Einheit der Apperzeption zu bringen.“ Würde man also dieses transscendentale Objekt von den „sinnlichen datis“ absondern, so würde nichts übrig bleiben, wodurch es gedacht wird. Doch ist der Begriff dieses transscendentalen Objektes logisch möglich und sogar notwendig. Denn erstens besagt er, dass unsere sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge geht, also nicht die allein mögliche ist; denn das unserer sinnlichen Anschauung verschlossene, der Erscheinung zu Grunde liegende Etwas muss „doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes, sein“. So schränkt denn auch zweitens der Begriff des transscendentalen Gegenstandes die sinnliche Anschauung auf das wahre, ihr zukommende Feld der Erscheinungen ein und bewahrt sie vor der Anmassung, bis zu den Dingen an sich selbst hinauszuschweifen. Neben dem empirischen Gebrauch der Kategorien giebt es nun keinen reinen und doch objektiv giltigen. Reine Verstandeserkenntnisse können bei uns nie eine Erkenntnis der Dinge an sich geben. Was erscheint, unterliegt den Formen der Anschauung als den Bedingungen der Erfahrung, ist also sinnlich. Die Resultate der Ästhetik und Analytik geben also an die Hand, dass dieses transscendentale Objekt für uns durchaus unerkennbar ist. Denn ohne Anschauung sind unsere Begriffe stets gegenstandslos, und eine nichtsinnliche, d. i. intellektuelle Anschauung besitzen

wir nicht (Nachträge CXXX und CXXXVII). Das transscendentale Objekt ist das Denken von einem Etwas, bei dem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere. Nun ist nicht notwendig, dass bei dieser Abstraktion unseres Denkens von jeder Sinnlichkeit überhaupt ein Objekt übrig bleibt. Aber die Form des Denkens bleibt sicherlich, also die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Kategorien vermögen Objekte überhaupt zu denken, ohne auf die Art zu sehen, in der diese sinnlich gegeben sind. Durch die Setzung des transscendentalen Gegenstandes erfährt also unser Verstand eigentlich nur eine negative Erweiterung. Denn der transscendentale Gegenstand ist kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, also kein besonderer intelligibler Gegenstand unseres Verstandes, sondern lediglich ein Grenzbegriff, der unsere Sinnlichkeit auf das ihr zukommende Feld der Erscheinungen einschränkt, ohne doch etwas Positives ausser dem Umkreise derselben zu haben, als eben sich selbst, aber eben als ein für uns völlig Unerkennbares. Denn in der Setzung dieses Objektes setzt sich der Verstand sofort selbst die Grenzen, es durch keine Kategorien zu erkennen. Es ist genauer ein problematischer Grenzbegriff, da er keinen Widerspruch in sich enthält, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Denn die reale Möglichkeit erfordert Beziehung auf mögliche Erfahrung, die aber hier in keinem Falle einzusehen ist. Noch eine andere Bedeutung ist dem transscendentalen Objekt zuzuschreiben. Es dient nämlich auch als Korrelat der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Aber auch in diesem Falle ist das transscendentale Objekt kein positiver Gegenstand des Verstandes. Denn losgelöst von den sinnlichen datis ist der transscendentale Gegenstand für uns eben ein Nichts. Es ist nur „die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt, das durch das Mannig-

faltige desselben bestimmbar ist". Das transscendentale Objekt wird nun zum Noumenon, wenn es zwar bloss Gegenstand des Verstandes ist, aber doch auch als solcher einer nichtsinnlichen Anschauung gegeben werden kann. In diesem positiven Sinne sind also die Noumena als Objekte einer nichtsinnlichen Anschauung — A[1], p. 248 — Dinge an sich selbst — p. 254, 256 — und als solche Gegenstand des reinen Denkens — p. 254, zu vergl. Nachträge CXXXVII: „Also behauptet der positive Begriff eines Noumenon etwas, dessen Möglichkeit er nicht beweisen kann", weil nämlich die Möglichkeit einer nichtsinnlichen, also intellektuellen Anschauung von niemand bewiesen werden kann. In diesem Sinne ist also die Einteilung der Erkenntnisobjekte in Phänomena und Noumena durchaus unzulässig (p. 255). Das transscendentale Objekt ist also nicht in allen Fällen identisch mit dem Noumenon. Nur wenn das Noumenon in negativer Bedeutung genommen wird, also als problematischer und Grenzbegriff, gedacht lediglich durch einen reinen Verstand (p. 255), fällt es mit dem transscendentalen Objekt zusammen; aber dann bedeutet es nur ein unbekanntes Etwas, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, auch nicht durch die Kategorien des Verstandes gedacht wird.[1]) Somit ist erwiesen, dass das Resultat der Analytik zutreffend ist. Ausser dem empirischen Gebrauch des Verstandes giebt es keinen transscendentalen, der auf das Noumenon als auf einen Gegenstand geht. Was die Gegenstände der Erfahrung als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen, wird uns immer unbekannt bleiben; denn die alleinigen Objekte unserer möglichen Erfahrung sind Erscheinungen. Die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen,

1) Es ist, wie A. Riehl, Kritiz. I, p. 435 f., zeigt, lediglich im Ausblick auf die praktische Philosophie zum Begriff des Dinges an sich selbst hinzugefügt. Diesen Begriff nennt Kant problematisch, weil ein anschauender Verstand, das subjektive Korrelat desselben, selbst nur ein „Problem" ist. Ich bitte hierzu zu vergl. den wichtigen Zusatz in Nachträge CXXXVII.

als sie uns erscheinen. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben mag, bleibt uns gänzlich unbekannt (A^1, p. 42).

A^2 hat nun eine bemerkenswerte Differenz. Zunächst sei hervorgehoben, dass die Tendenz des Beweises auch in der neuen Auflage genau dieselbe geblieben ist wie in A^1. Beide Male wird nachgewiesen, dass die Trennung der Objekte in Erscheinung und Ding an sich nicht besage, dass die Dinge an sich bestimmte besondere, dem Verstand allein gegebene Objekte seien. Der Verstand darf sich nicht verleiten lassen, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen — Noumenon — als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, das wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten (A^2, p. 307). Ein transscendentaler Gebrauch eines Begriffes in irgend einem Grundsatz ist für unser Erkennen unmöglich. Nur der empirische findet statt. Stets beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, auf empirische Anschauungen (A^2, p. 298). So können bei uns nur Verstand und Sinnlichkeit in Verbindung Gegenstände bestimmen (A^2, p. 314). Die 4 neuen Abschnitte (A^2, p. 305—309) geben das Ziel des Beweises klarer und knapper an. Der Gebrauch der Kategorieen reicht keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinaus (A^2, p. 309). Zwar hatte auch schon A^1 darauf hingewiesen, dass ein reiner Gebrauch der Kategorieen zwar logisch möglich sei, aber keine objektive Giltigkeit habe (A^1, p. 237, 239, 240, 244, 245, 246 und öfter). Ungleich entschiedener wird aber jetzt in A^2 die Notwendigkeit der Sinnlichkeit für die Erkenntnis hervorgehoben. Ohne die uns allein mögliche Anschauung haben die Kategorieen noch weniger Bedeutung, als jene rein sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird (A^2, p. 306). Ohne eine gegebene Anschauung bedeutet die unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen garnichts. Unsere Verstandesbegriffe

sind lediglich Verstandesformen, Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung. Deshalb reichen auch die Kategorien nicht über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinaus, und es kann die Möglichkeit eines Dinges nur durch eine einem Begriff korrespondierende Anschauung belegt werden (A^2, p. 308).[1]) Klarer also als A^1 hebt A^2 hervor, dass die Beziehung auf die sinnlich gegebene Anschauung den einzigen Beweisgrund für die objektive Giltigkeit der reinen Erkenntnis bilde. Es könnte noch Erkenntnisse geben, von denen ich nichts weiss. Aber es ist müssig, über die Frage nachzudenken, ob unabhängig von mir als denkendem Subjekt Erkenntnisse existieren. Nur indem ich reine Erkenntnis mit sinnlicher Anschauung verbinde, erhalte ich eine Erfahrung. Was für mich also Erfahrung sein soll, muss auf Empirisches bezogen werden. Demnach ist die Erfahrung, insofern in ihr reine Erkenntnis auf sinnliche Anschauung bezogen ist, ein Beweis für die objektive Giltigkeit der reinen Erkenntnis. Wovon ich keine Erfahrung machen kann, das ist für mich nur Hirngespinst. Indem ich die im Satze $2 \times 2 = 4$ enthaltene Erkenntnis mit einer sinnlichen Anschauung verknüpfen kann, ist es mir möglich, von der reinen Erkenntnis Kenntnis zu bekommen, womit zugleich die objektive Giltigkeit der reinen Erkenntnis erwiesen ist. Wovon ich keine Erfahrung machen kann, von dem kann ich auch keine objektive Giltigkeit beweisen. Was aber Apriorisches in der Erfahrung ist, dessen objektive Giltigkeit ist eben dadurch, dass es für mich Erfahrung ist, erwiesen. Alles Denken von Dingen ist lauter Schein, solange es lediglich durch reine Begriffe erfolgt. Nur in der Erfahrung ist Wahrheit. Jenseits der Erfahrung tasten die Denkformen ins Nichts. (Zu vergl. hierzu die Ausführungen von A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 361, 368; Kantstudien IX, p. 509.) Noch ein zweiter Unterschied findet sich. Dieser betrifft die Stellung des Noumenon. A^1 war zu dem Resultat gekommen,

1) Zu dieser ganzen Ausführung bitte ich zu vergl. die wertvollen Bemerkungen in Lose Blätter I, p. 162.

dass das transscendentale Objekt nicht das wahre Noumenon sein könne (A^1, p. 254), deshalb könne die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt garnicht zugelassen werden (A^1, p. 255). A^2 enthält hier den wichtigen Zusatz „in positiver Bedeutung", A^2, p. 311. In negativer Bedeutung ist also diese Einteilung nach Kants Meinung zulässig. Das Noumenon im positiven Sinn ist „ein Objekt einer nichtsinnlichen — also intellektuellen — Anschauung" (A^2, p. 307). Diese aber fehlt uns, und deren Möglichkeit können wir auch garnicht einsehen. Somit reichen die Kategorieen, da sie nur auf Gegenstände, insofern sie Erscheinungen sind, Anwendung finden, nicht auf die Noumena hinaus. Anders dagegen ist es mit dem Noumenon im negativen Sinn. Da ist es ein Ding, „sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren" (A^2, p. 307). In diesem Sinn ist die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich auch die Lehre von den Noumena im negativen Sinn. Es sind dies die Dinge an sich, die der Verstand als Korrelat der Erscheinung denken muss, deren Unerkennbarkeit durch die Kategorieen aber zugleich begreift. Diese ausdrückliche Gleichsetzung des Noumenon im negativen Sinn mit dem Ding an sich findet sich in A^1 noch nicht, obwohl hier ganz allgemein betont war, dass das Noumenon als ein Ding an sich zu denken sei (A^1, p. 254 f.). Der Begriff des positiven und negativen Noumenon wird also durch klare Definition deutlicher als in A^1 herausgehoben. Zudem werden beide als tatsächlich vorhanden nebeneinander gestellt. Wichtig für unsern Zweck ist ferner, dass in den neuen Abschnitten, ähnlich wie in der Umarbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die mehr empirisch-psychologischen Ausführungen, vor allem bez. des Verhältnisses des transscendentalen Objektes zu den Kategorieen und zur Einheit der Apperzeption getilgt sind. Es liegt hier dieselbe Tendenz vor, wie in jener wichtigen Neubearbeitung der Deduktion, zu vergl. p. 187 f. dieser Arbeit.

Fassen wir zusammen! Das Resultat beider Darstellungen ist dasselbe. Wichtige Unterschiede finden sich nicht. Die Differenzen sind mehr immanente Klärungen und Weiterführungen der Gedanken von A^1. Zu beachten ist, dass der Beweisgang knapper, klarer, mehr dem Geiste des ganzen Werkes angemessen ist, dass zudem die Notwendigkeit der tatsächlichen Existenz der Gegenstände für die objektive Giltigkeit unserer Erkenntnis betont wird. Ferner sei hervorgehoben, dass A^2 entschiedener als A^1 die Beschränkung des Gebrauches der Kategorieen auf die Erscheinungen als die einzigen Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nachweist, und dass die Welt der Dinge an sich fest begründet wird. Das Motiv der Umänderung wird wesentlich, worauf B. Erdmann, Kritiz., p. 194 aufmerksam macht, die Sorge Kants gewesen sein, seine frühere Darstellung möchte in besonderem Masse Anlass zur missverständlichen idealistischen Interpretation seines Systems gegeben haben.

Von grösster Wichtigkeit ist nun, dass die Existenz der Dinge an sich in A^2 auch ethisch fundamentiert wird, wovon A^1 noch nichts aufweist. Die Ausführungen der Vorrede zu A^2 und die Anmerkung zu A^2, p. 166 kommen hier in Betracht. Schon oben, p. 36 ff., war gezeigt, dass A^2 die Zweckbeziehung zwischen der Kr. d. r. V. und der pr. V. erst neu bringt, indem A^2 klar betont, dass die Ergebnisse der Vernunftkritik Grundlage und Vorarbeit der Moral sind. War diese nachdrucksvoll ausgesprochene Beziehung beider für das Verständnis der Kr. d. r. V. als solcher nur von untergeordneter Bedeutung, so ist doch die ethische Fundamentierung der Dinge an sich von grösster Wichtigkeit. Denn sie ist ja ein Mittel mehr, um die so heiss umstrittene Existenz der Dinge an sich festzulegen. Wir müssen die Dinge an sich denken können, wenn nicht der Begriff der Erscheinung zu Ungereimtheiten führen soll (A^2, Vorrede XXVII). Denn die durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkten Kategorieen haben im Denken ein unbegrenztes Feld. Der spekulativen Vernunft muss freilich im

Felde des Übersinnlichen alles Fortkommen abgesprochen werden (Vorrede A^2, p. XXI). Die Kr. d. r. V. hat nun aber Platz geschaffen zu einem Hinausgehen über die Grenzen aller möglichen Erfahrung von Seiten unserer praktischen Vernunft. Den Platz also, den die spekulative Vernunft schuf, aber leer lassen musste, können wir nun durch praktische data ausfüllen.[1]) Womit sich Metaphysik auch beschäftigt, alles dient ihr nur zum Mittel, „um zu den Ideen: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit und ihrer Realität zu gelangen". Damit ein logisch möglicher Begriff objektive Giltigkeit erhält, dazu reicht die Denknotwendigkeit nicht allein aus, es wird dazu etwas mehr erfordert. Dieses Mehr kann nun in theoretischen Erkenntnisquellen, aber auch in praktischen liegen (Vorrede A^2, p. XVI, Anm.). Dieser praktische Gebrauch der reinen Vernunft ist schlechterdings notwendig (A^2, p. XXV). Wir bedürfen seiner, um über die Natur hinauszukommen (A^2, p. 394, Anm.) Idealität von Raum und Zeit und Realität der Freiheit stehen und fallen für Kant miteinander; zu vergl. die p. 39 f. dieser Arbeit gegebenen Ausführungen, vor allem die charakteristischen Zitate aus Lose Blätter I, p. 217 und II, p. 197. So wird also die in der spekulativen Vernunft erwiesene logische Möglichkeit des transscendentalen Objektes und der transscendentalen Freiheit in der praktischen Vernunft zur realen Möglichkeit[2]) (zu vergl. die Ausführung B. Erdmanns, Kritiz., p. 208 ff.). Diese im Dienste der Abwehr des Idealismus

1) Lose Blätter I, p. 237: „Die Vernunft ist frey von den Bedingungen der Sinnlichkeit und muss im praktischen es seyn." — p. 217: „Die Endabsicht aller Metaphysik ist von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen aufzusteigen. Die Critik d. r. V. beweisst nur dass dieses nie in theoretischer wohl aber in moralisch praktischer Absicht ausgerichtet werden könne vermittelst des transscendenten Begrifs der Freyheit der in Rücksicht auf das theoretische Erkenntnisvermögen transscendent und absolut unerklärlich und unerweislich in Hinsicht aber auf das rein practische (durch reine Vernunft allein bestimmbare) Vermögen aber durch den categorischen Imperativ unbezweifelte Realität hat." Ähnlich I, p. 195 f.

2) Lose Blätter I, p. 29.

stehende ethische Fundamentierung des Dinges an sich ist veranlasst sicherlich vor allem durch die damalige Beschäftigung Kants mit den Fragen der praktischen Vernunft (zu vergl. p. 40 dieser Arbeit). Dazu mag getreten sein, worauf besonders B. Erdmann hinweist, dass Kant an seinem theoretischen Beweise selbst kein Genüge fand.

Es hat sich also gezeigt, dass die bisher betrachteten auf den Idealismus bezl. Veränderungen in A^2 vor allem darauf aus sind, die Existenz der Aussenwelt als etwas unabhängig von einem denkenden Subjekt Bestehendes darzutun und zugleich zu zeigen, dass ohne diese Dinge eine objektiv giltige Erkenntnis für uns unmöglich ist, dass aber unsere Erkenntnis nicht über die mögliche Erfahrung hinausgeht und sich nicht in das Gebiet der allerdings tatsächlich existierenden Dinge an sich erstreckt.

Heben wir nun die auf den Idealismus bezl. wichtigsten Punkte aus A^1 hervor. Charakteristisch ist, dass in A^1 nur wenige Abschnitte direkt über den Idealismus handeln. In Betracht kommen vornehmlich nur 2 Abschnitte, nämlich der 4. Paralogismus, A^1, p. 366 ff., und sodann Abschnitt 6 der Antinomie, in dem der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik gewertet wird, A^1, p. 490 ff. = A^2, p. 518 ff. Beide Male wird der transscendentale Idealismus als Kants eigentlicher Lehrbegriff bezeichnet, A^1, p. 369 ff., 490 f., und damit also auf das Resultat der transscendentalen Ästhetik zurückgegriffen. Dieser Lehrbegriff besagt nichts anderes als, Raum und Zeit seien nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst. Demnach sind alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen d. i. Vorstellungen, die aber ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Es ist demnach unzweifelhaft gewiss, dass Raum und Zeit als die notwendigen Bedingungen aller Erfahrung bloss subjektive Bedingungen aller unserer Anschauungen sind, im

Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind (A^1, p. 49). Schon hier hatte er ferner darauf hingewiesen, dass die Erscheinung jeder Zeit zwei Seiten habe, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht im Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem dasselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt (A^1, p. 38). Es braucht nicht erst weitläufig dargetan zu werden, dass Kant an der Annahme tatsächlich existierender Dinge als Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen ausgeht und diese Dinge doppelt anzuschauen lehrt, als Erscheinung und Ding an sich (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 423). Von Anfang an hatte zudem Kant geltend gemacht, dass es uns gänzlich unbekannt sei und bleibe, was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge (A^1, p. 42). Mit letzterem Gedanken hatte er freilich eigentlich schon, worauf B. Erdmann, Kritiz. 21, hinweist, über das Ergebnis seiner Ästhetik hinausgegriffen. Die Ästhetik lehrt ja nur, dass unsere Erkenntnis der Dinge nicht auf die Dinge an sich, sondern lediglich auf die Erscheinungen gehe.[1]) Dass die Beschaffenheit der Dinge uns gänzlich unbekannt bleibe, ist die Vorwegnahme des Resultates der Analytik. Denn dieses ist ja, dass unsere Erkenntnis auf Erscheinungen als alleinige Objekte möglicher Erfahrung eingeschränkt ist, und dass die Kategorieen lediglich Formen möglicher Erfahrung sind.[2]) Oftmals betont nun Kant in seiner Analytik, der Verstand begrenze die Sinnlichkeit, der Grenzbegriff sei das transscendentale Objekt. Dieses sei ein Ding an sich, das sich der Verstand selbst denke und setze, auf das daher keine Kategorien anwendbar sind, sondern von dem wir garnichts Positives

1) Lose Blätter I, p. 172.
2) Lose Blätter I, p. 129.

wissen, nicht einmal, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben oder, wenn diese fällt, noch bleibt. Hier wäre also eine Auffassung möglich, welche zur Leugnung der Dinge der Aussenwelt führte. In ausführlicher und scharfsinniger Weise führt B. Erdmann den Beweis, Kritiz., p. 38 ff., dass der scheinbare Idealismus der Analytik leicht zu widerlegen ist, zunächst durch das Resultat der Ästhetik als Voraussetzung der Deduktion und sodann durch den Nachweis der Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand als Folge der Identität zwischen transscendentalem Objekt und Ding überhaupt. Denn die Behauptung der Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand kann nicht den Sinn haben, „dass der Verstand selbst erst das Ding an sich in der Form des transscendentalen Objekts als die wirkende Ursache der Erscheinungen spontan setze“ (Kritiz., p. 42). Das folgt aus der ganzen Ästhetik und Analytik. Den Schlüssel zum Verständnis der wahren Meinung Kants findet B. Erdmann in dem Umstande, dass das Verhältnis der Sinnlichkeit zu dem Ding an sich ein anderes ist als das des Verstandes zu dem transscendentalen Objekt. Das Ding an sich als Gegenstück der Erscheinung kann nicht „weder durch die Materie, noch durch die Form der Sinnlichkeit“, gegeben werden. Deshalb muss das transscendentale Objekt als Gegenstück des empirischen Objektes durch den Verstand gedacht werden. Die Schwierigkeit dabei ist nur, wie man das Ding an sich denken kann, obgleich kein Verstandesbegriff sich auf ein Ding an sich direkt zu beziehen vermag. Die Lösung liegt darin, dass der Verstand die Dinge an sich zwar nicht durch die Kategorieen denken kann, sofern sie durch die Schemata auf die Sinnlichkeit bezogen sind, sondern dass dies durch die reinen Kategorieen geschieht, deren Gebrauch weiter reicht als die Sinnlichkeit, obgleich die reinen Kategorieen nicht zur Erkenntnis führen, sondern bloss transscendentale Bedeutung haben. Somit sind „die Dinge an sich“ und „die Dinge überhaupt“ identisch, und es ist die Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand eine notwendige Konsequenz

aus der als selbstverständlich geltenden Voraussetzung wirkender Dinge an sich und dem Resultat der Deduktion, dass die Kategorieen lediglich empirischen Gebrauch haben (B. Erdmann, a. a. O., p. 44 f.). Wenn man also so häufig gerade die transscendentale Analytik idealistisch deutet und meint, das Ding an sich habe in ihr keinen Platz, so übersieht man einmal den innigen Zusammenhang zwischen Ästhetik und Analytik, und zum andern missversteht man Kants Lehre vom Wesen und der Anwendung der Kategorieen. [1]) Für die direkte Verkündigung eines reinen Idealismus hielt man von jeher die im 4. Paralogismus gegebene Ausführung bez. des Idealismus. Wir müssen daher auf diesen Teil des Werkes genauer eingehen.

Die Paralogismen sind Fehlschlüsse. Der logische Paralogismus besteht lediglich in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, indem vom Inhalt gänzlich abgesehen wird. Der transscendentale dagegen hat einen transscendentalen Grund der Form nach falsch zu schliessen (A^1, p. 399), zu vergl. Lose Blätter I, p. 26f: Nachträge CLV. Nach Kant beruht nun die ganze Vernunftwissenschaft der Seele auf solchen transscendentalen Paralogismen. Ohne Erfahrung nämlich will die rationale Psychologie das Wesen der Dinge bestimmen. Sie schliesst einzig aus dem tautologischen und eindeutigen „ich denke". Dies ist ihr alleiniger Text, aus dem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll (A^1, p. 343). Der 4. Paralogismus besagt, dass das Dasein aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft sei. Diese Ungewissheit bezeichnet Kant als Idealität äusserer Erscheinungen, die Lehre dieser Idealität als Idealismus. Genauer sagt er, der Idealismus leugne nicht das Dasein äusserer Gegenstände der

1) Zu vergl. bei A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 375 den Nachweis, dass die Kategorieen, insofern sie es mit Raum und Zeit als den Formen des sinnlichen Vorstellens zu tun haben, notwendigerweise auch von den Erfahrungsobjekten gelten. Ferner a. a. O. I, p. 382 f. den wichtigen Nachweis, dass die Deduktion nicht idealistisch zu deuten ist.

Sinne, sondern räume nur nicht ein, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, schliesse aber daraus, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können (Lose Blätter I, p. 101). Zwei Arten des Idealismus bespricht er genauer, den transscendentalen und den empirischen. Ersterer ist sein Lehrbegriff von der Idealität von Raum und Zeit und hat als Gegenstück den transscendentalen Realismus, der Raum und Zeit als etwas an sich und zwar unabhängig von unserer Sinnlichkeit Gegebenes hinstellt.[1]) Während der transscendentale Realist zum empirischen Idealist wird und werden muss, insofern er im Hinblick auf Raum und Zeit als etwas an sich Existierendes alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen, ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist, der die Existenz der Materie einräumen kann. Denn der transscendentale Realist gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins giebt die Existenz äusserer Dinge und meiner selbst notwendig an die Hand.[2]) Beide sind dem transscendentalen Idealismus „nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist“ (Lose BlätterI, p. 216). Nun können äussere Dinge eigentlich nicht wahrgenommen werden, sondern man kann nur aus der innern Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als Wirkung ansehe, wozu etwas Äusseres die nächste Ursache ist. Demnach ist das Dasein äusserer Dinge nur erschlossen, nur die Existenz meines Ich mit allen seinen Vorstellungen als Gegenstand des innern Sinnes kann unmittelbar wahrgenommen werden. Der Ausdruck „ausser uns“ bezeichnet nun für den transscendentalen Idealist nicht das Ding an sich selbst, sondern „was bloss zur äussern Erscheinung gehört“. Diese

1) Lose Blätter I, p. 208.
2) Lose Blätter I, p. 189.

Erscheinung setzt aber etwas voraus, was ihr zu Grunde liegt. Das ist das transscendentale Objekt. Dieses ist aber in Ansehung der innern als äussern Anschauung gleich unbekannt. Es ist nämlich dies transscendentale Objekt, welches den äussern Erscheinungen und welches der innern Anschauung zum Grunde liegt, weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff sowohl von der ersten, als auch der zweiten Art an die Hand geben (A[1], p. 380). So fragt denn der transscendentale Idealist nicht danach, was die Dinge an sich selbst sein mögen, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne. Er fragt nicht weiter, als mögliche Erfahrung Objekte giebt. Die Dinge, mit denen er es zu tun hat, sind lediglich Erscheinungen d. i. Vorstellungsarten.[1]) Dabei kann eingeräumt werden, „dass von unsern äussern Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei". Dieses Etwas, was im Raum angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von etwas im Raum anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedacht und hervorgebracht werden. Die Wahrnehmung als die auf einen Gegenstand, ohne ihn jedoch näher zu bestimmen, bezogene Empfindung[2]) stellt etwas Wirkliches im Raume vor.[3]) Alle äussere Wahrnehmung beweisst somit unmittelbar etwas Wirkliches im Raume.[4]) Sie ist das Wirkliche selbst, da es der transscendentale Idealist ja nicht mit den Dingen an sich, sondern nur mit den Erscheinungen d. i. Vorstellungen zu tun hat.[5]) Weil der Raum Vorstellung ist, darum muss alles, was in ihm ist, Vorstellung sein (A[1], p. 375 Anm.). Demnach ist der transscendentale Idealist wirklich ein empirischer Realist,

1) Lose Blätter I, p. 252.

2) a. a. O. I, p. 172.

3) a. a. O. I, p. 253.

4) Zu vergl. die sehr charakteristischen Ausführungen Kants in Lose Blätter III, p. 23.

5) a. a. O. II, p. 102, 117, 118.

da er beweisen kann, dass unserer äussern Anschauung etwas Wirkliches im Raume korrespondiert. Es lehrt also Kant hier die tatsächliche Existenz der äussern Wahrnehmung und damit die tatsächliche Gewissheit der Dinge selbst. Weil alle Wahrnehmung, äussere und innere, sinnlich sein muss, so beweisst sie direkt das Dasein der Dinge.[1]) So dient also die Idealität von Raum und Zeit dazu, die Realität von uns unterschiedener Dinge zu beweisen (A. Riehl, philos. Kritik, I, p. 428). Der 6. Abschnitt der Antinomie ist mit Ausnahme einer Anmerkung, die oben schon erwähnt wurde, unverändert nach A^2 übernommen. Es weist Kant hier mit aller Entschiedenheit auf den transscendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik hin, indem er dartut, dass die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben sind und ausser derselben gar nicht existieren. Denn der transscendentale Idealismus lehrt ja, dass alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen d. i. bloss Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Insofern Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, sind sie und damit alle Erscheinungen an sich selbst nicht Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, die nicht ausser unserm Gemüt existieren.[2]) Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, da sie nicht als Objekt angeschaut werden kann. Es ist die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen, eben das transscendentale Objekt, das der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Es ist vor aller Erfahrung gegeben, d. h. sie ist anzutreffen in dem Teile der Erfahrung, zu dem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muss (A^1, p. 496 = A^2 p. 524). Nur was innerhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt, hat für mich Erkenntniswert. Wenngleich etwas als Ding an sich selbst,

1) Lose Blätter I, p. 232.
2) a. a. O. I, p. 103.

ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt, gegeben wäre, so wäre es doch für mich ein Nichts, mithin kein Gegenstand der Erkenntnis. So ermöglicht denn auch der transscendentale Idealismus aufs beste, Wahrheit und Traum zu scheiden, was dem empirischen Idealismus unmöglich ist (Lose Blätter I, p. 104, 213).

Vergleicht man die im Postulat des empirischen Denkens gegebene Widerlegung des Cartesianischen Idealismus mit der im 4. Paralogismus, so zeigt sich, dass die Argumentationen beide Male ganz ähnliche sind. Treffend urteilt A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 427: „Es wird an beiden Orten gezeigt, dass äussere Wahrnehmungen so gut das Dasein wirklicher Dinge bezeichnen, wie die Selbsterfassung die eigene Existenz beweist. Beide Bearbeitungen lehren die Wirklichkeit der Dinge äusserer Wahrnehmung, die unmittelbare Gewissheit der Existenz der Dinge; beide, obschon die spätere bestimmter, die Zusammengehörigkeit der äussern und innern Erfahrung im Gegensatz zu der idealistischen Lehre der Abhängigkeit jenér von dieser. Weil alle Wahrnehmungen, die innern, wie die äussern, bloss unserer Sinnlichkeit anhängen, so beweist die äussere Wahrnehmung ebenso zweifellos und direkt wie die innere das Dasein der Dinge. Denn daran, dass die innere meine Existenz und nicht bloss den Schein meiner Existenz beweist, ist für Kant kein Zweifel."

Wir können nunmehr zusammenfassend die Stellung beider Ausgaben zum Idealismus betrachten.

Von grösster Wichtigkeit ist, dass Kant beide Male seinen Idealismus als transscendental, genauer kritisch oder formal, kennzeichnet und ihn als seinen eigentlichen Lehrbegriff dartut. Er nimmt ihn bewusst als Gegensatz und Überwindung des materialen Idealismus und will durch ihn die Realität der Erkenntnis begründen. Somit könnte seine Theorie „ebenso gut, ja noch besser kritischer Realismus heissen", bemerkt A. Riehl in „Philos. der Gegenwart", 1903, p. 110. Im Grunde ist sein Idealismus eigentlich Phäno-

menalismus; er ist begründet, aber auch erschöpft durch die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 426). Ideell ist lediglich die Vorstellungsart. Das Dasein der Dinge wird dadurch nicht berührt. Der transscendentale Idealist bezweifelt nicht das Dasein der Dinge, noch hebt er es auf. Die Kr. d. r. V. hält daher auch in allen ihren Teilen an der Existenz äusserer Dinge fest, und wenn in manchen Abschnitten der tiefen transscendentalen Untersuchung auch der Begriff des Dinges an sich manchmal zu verschwinden droht, so ist doch stets zu bedenken, dass in dem methodischen Begriff der Erscheinung, der für den transscendentalen Idealismus von fundamentaler Bedeutung ist, die Existenz des Dinges an sich stets gesichert ist. Die Erscheinung hat zwei Seiten, die eine zum Subjekt gekehrt, die andere zum Objekt, nach der einen ist sie Vorstellungsform, nach der andern die Bestimmung der Erkenntnisform zur wirklichen Anschauung. Somit ist also die Erscheinung ein subjektiv-objektiver Begriff, insofern das die Erscheinung auffassende Subjekt und das der Erscheinung zu Grunde liegende Objekt gleicher Weise an ihr beteiligt sind, wenn es überhaupt eine Erscheinung ist. Giebt es also Erscheinungen, so ist damit die Existenz der Dinge an sich bewiesen. Die Bestimmtheit der Vorstellung stammt nicht aus der Erkenntnisform, sondern ist gegeben durch die Dinge an sich. Zudem lehrt ja auch die Kritik in beiden Auflagen nachdrücklichst, dass unsern Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände entsprechen. Schon die Rezeptivität als Funktion der Sinnlichkeit erhält ja ihren Wert erst durch die Existenz der Dinge an sich. Nur die Vorstellung der Dinge wird also im transscendentalen Idealismus auf Erscheinungen eingeschränkt, die Existenz der Dinge als solcher wird damit nicht angetastet. Ja, gerade die Idealität von Raum und Zeit ist das einzige Mittel, die Realität von uns unterschiedener Dinge zu beweisen. Nur wenn das Räumliche zur Erscheinungsform der Dinge gehört, ich also von dem, was ausser mir ist, Em-

pfindungen haben kann, nur dann ist ein Beweis für die wirkliche Existenz der Dinge zu führen; denn wenn Raum und Zeit die Vereinigungsformen der Empfindungen zu Anschauungen sind, dann liegt schon in der Wirklichkeit einer räumlichen und zeitlichen Vorstellung die Wirklichkeit von Dingen an sich selbst eingeschlossen. (Zu vergl. zu diesen Ausführungen A. Riehl, philos. Kritiz. I, 420 ff.; Philos. der Gegenwart, 1903, vor allem der 4. Vortrag, endlich die für das Verständnis des transscendentalen Idealismus hochwichtigen Anmerkungen der Prolegomena, vor allem § 13, Anm. II und III.) Bedeutsam ist, dass dieser Idealismus nicht das Ergebnis der Voraussetzung Kants ist, sondern einen methodischen Begriff und damit die Bedingung zur Lösung der eigentlichen Frage der Kritik darstellt. Die Idealitätslehre wurde entdeckt und zwar ursprünglich an der Raumvorstellung, dann übertragen auf die Vorstellung der Zeit (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 352). Somit ist also der transscendentale Idealismus als Voraussetzung zur Lösung seiner eigentlichen Schulfrage in der Vernunftkritik zu werten, das giebt diesem Begriff lediglich methodische Bedeutung. Er betont nur, dass alles Formale der Erkenntnis aus dem Subjekt entspringt, alles Materiale der Erkenntnis dagegen objektiv ist. Wenn aber auch bewiesen ist, dass unsere Anschauungs- und Denkformen lediglich subjektiven Ursprungs sind, so ist damit nicht gegeben, dass auch der Erkenntnisinhalt aus dem Subjekt stammt. Der dogmatische Idealismus Berkley's wird schon durch das Resultat der Ästhetik als genugsam widerlegt angesehen. Es handelt sich vor allem in beiden Auflagen um die Widerlegung des skeptischen Idealismus Descartes'. Eine kleine Differenz liegt dabei vor, auf welche B. Erdmann, Kritiz. 200, aufmerksam macht. Zwar will es mit Rücksicht auf A^1, p. 3 ff. nicht zutreffend erscheinen, wenn er meint, der problematische und der dogmatische Idealismus würden in A^2 koordiniert, während in A^1 der dogmatische nur nebenher erwähnt werde. Recht hat er aber mit der Behauptung, dass A^2 den Begriff des

dogmatischen Idealismus näher als den Berkley's bestimmt, und dass seine Widerlegung nicht mehr mittelbar und nur andeutungsweise durch die Lösung der kosmologischen Antinomie auf Grund des transscendentalen Idealismus als des Ergebnisses der Ästhetik gegeben, sondern direkt auf dieses Ergebnis bezogen wird, ohne dass dasselbe dabei in der Form des transscendentalen Idealismus in Anspruch genommen würde. Wichtiger ist die Differenz bezl. des Cartesainischen Idealismus. Dass die in A^1 noch nicht vorhandene Bezugnahme auf Jakobi und Wizenmann erst in A^2 neu hinzugekommen ist, war schon oben bemerkt. Bedeutender ist die Stellungnahme beider Auflagen zur Existenz der Dinge an sich. Oben war schon ausgeführt, dass zwar die tatsächliche Existenz der Aussendinge Kant nie zweifelhaft gewesen ist, dass dies auch garnicht eine Frage seiner Untersuchung ist, die es ja bekanntlich nur mit der Erkennbarkeit der Dinge zu tun hat. In A^1 sieht Kant in der Existenz der Dinge überhaupt noch kein Problem. In scharfsinniger Weise führt B. Erdmann, Kritiz. p. 201 f., den Nachweis, wie in A^2 die Widerlegung des Idealismus zeige, dass die Existenz der Dinge an sich für Kant ein Problem geworden sei, obwohl er meint, dass diese Existenz so sicher sei wie die des eigenen Ich. In A^1 hatte Kant unter Benutzung des Resultates der Ästhetik gezeigt, dass die Wirklichkeit der äussern und innern Erscheinungen gleicher Weise feststehe, weil eben beide nichts als Vorstellungen seien. In A^2 beweist er, dass die Wirklichkeit der äussern Erscheinungen so sicher sei wie die des eigenen Daseins. Die Argumente beider Beweisgänge sind die gleichen, zu vergl. A. Riehl, philosophische Kritiz. I, p. 427. Beide Auflagen wollen also zweifellos das Dasein äusserer Erscheinungen dartun. A^1 kommt freilich zum Resultat durch Benutzung des Ergebnisses der transscendentalen Ästhetik, A^2 durch Zurückgehen auf den Satz der Beharrlichkeit aus der Analytik. Zweifellos halten zudem beide Auflagen fest an der tatsächlichen Existenz der Dinge der Aussenwelt. Sachlich ange-

sehen sind also die Differenzen beider Auflagen bezl. des Idealismus verschwindend (zu vergl. B. Erdmann, Kritiz., p. 202). In A^1 und A^2 ist also das Wesentliche betr. des kritischen Idealismus, dass er nicht wie der problematische das Dasein der Dinge bezweifelt, noch wie der dogmatische, es aufhebt. „Er dringt vielmehr darauf, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge entsprechen“ (A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 424). Das ist allerdings unverkennbar, dass Kant unter dem Einfluss der Polemik in A^2 bezl. des Idealismus die Gedanken schärfer und klarer präzisiert wiedergiebt. Ich möchte nur als charakteristisch herausheben die Geltendmachung des Unterschiedes von Erscheinung und Schein, des Zusammenhanges der äussern und innern Wahrnehmung und der Bedeutung der ersteren für unser Erkennen, der Theorie des innern Sinnes, des Unterschiedes von Erkennen und Denken.

Es ist sehr lehrreich, im einzelnen der Frage nachzugehen, weshalb Kant in A^2 die Widerlegung des Idealismus an eine andere Stelle gebracht hat als in A^1. Ich kann mich hier auf die Ergebnisse der, wie mir scheint, abschliessenden Untersuchung von B. Erdmann, Kritiz., p. 203 ff., berufen, der zu folgendem Ergebnis kommt: Kant musste seine neue Widerlegung des Idealismus der Kritik der Psychologie entziehen, weil die ganze Widerlegung mit der Absicht jener Kritik garnichts mehr gemein hat, da in A^2 der transscendentale Nachweis der Existenz der Dinge zum Hebel des Beweises gemacht ist. Die Widerlegung ist dem Postulat der Wirklichkeit eingefügt, weil hier die Beziehung auf die Existenz des Dinges an sich durch den Doppelbegriff des Gegenstandes eine viel direktere war. Der Beweis ist nicht bloss allgemein gegen die irrige idealistische Interpretation seiner Lehre gerichtet, auch nicht bloss speziell gegen Jakobis Modifikation derselben, sondern zugleich und besonders dem ausgeführtesten Gegenbeweis akkommodiert, den er bisher wider sich hatte ergehen lassen müssen. Selbst noch nach dem Erscheinen der Prolegomena hatte die ganze

Litteratur um Kant die idealistische Interpretation aufrecht erhalten und polemisch verschärft. Die Notwendigkeit der Existenz der Dinge gegenüber den Konsequenzen der Deduktion darzulegen, war der herrschende Gesichtspunkt zur Weiterbildung seiner Gedanken. Die Polemik mit Ulrich zeichnete ihm den einzuschlagenden Weg vor. Diesen Resultaten wird sachlich kaum etwas hinzuzufügen sein.[1])

Wir kommen nun zu der letzten bedeutungsvollen Änderung von A^2, nämlich zur Umarbeitung des Abschnittes von den Paralogismen der reinen Vernunft, A^1, p. 341—405 = A^2, p. 399—432. Hier handelt es sich nach Kants eigenen Worten wesentlich darum, Missdeutungen aufzuhellen und abzustellen (Vorrede A^2, p. XXXVIII) und kurz zu sein, A^2, p. 406. Es wird sich empfehlen, auch hier in grossen Zügen eine kurze Analyse des Gedankengehaltes beider Darstellungen vorauszuschicken. Wenden wir uns zunächst zu A^1.

Seinen 3 transscendentalen Ideen gemäss giebt es nach Kant 3 dialektische Vernunftschlüsse. Die erste Klasse dieser Vernunftschlüsse bilden die transscendentalen Paralogismen, die auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz gehen. Es handelt sich um das „ich denke", das alle meine Vorstellungen begleitet, also das Subjekt aller möglichen Urteile, niemals das Prädikat eines andern Subjektes ist. Es enthält lediglich die Formen eines jeden Verstandesurteils und begleitet als Vehikel alle Kategorieen. Auf dem blossen Bewusstsein des denkenden Ich von sich selbst ist nun die ganze rationale Psychologie aufgebaut. Es ist „ihr alleiniger Text, aus dem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll". Am Leitfaden der Kategorieen wird die Topik der rationalen Psychologie festgestellt. Das führt zur Ableitung

---

1) Um die vorliegende Arbeit nicht über den Rahmen einer Dissertation hinauswachsen zu lassen, habe ich zu meinem Bedauern die wichtige und viele neue Gesichtspunkte aufstellende Arbeit Vaihingers in den „Strassburger Abhandlungen", Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, Freibg. u. Tüb. 1884, betr. Kants Widerlegung des Idealismus nicht berücksichtigen können.

der 4 Paralogismen, um deren Kritik es sich handelt. Der 1. Paralog. ist der der Substanzialität der Seele. Dieser Satz gilt, wenn es sich handelt um eine Substanz „in der Idee", aber nicht „in der Realität". Denn reine Kategorieen, und die Substanz gehört zu diesen, sind lediglich inhaltlose Funktionen eines Urteils, die erst objektive Bedeutung erhalten, wenn ihnen eine Anschauung untergelegt wird, auf deren Mannigfaltiges sie angewandt werden können. Wo man, ohne Erfahrung zu Grunde zu legen, lediglich aus Begriffen schliesst, erhält man stets nur eine vermeintliche neue Einsicht, nie aber objektiv giltige Erkenntnis. Nun ist das Ich im cogito zwar der Begleiter aller Vorstellungen im Denken, nie ist aber mit ihm an sich eine Anschauung gegeben. Es ist als transscendentales Subjekt aller Gedanken = x, und wir müssen uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen, um irgend etwas von ihm zu urteilen, da es lediglich eine Form der Erkenntnisse ist, nicht aber eine Vorstellung eines Objektes, eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet. Ist dieses Ich nun nie Gegenstand der Anschauung, so ist es auch nie Gegenstand möglicher Erkenntnis. So fehlen denn alle Bedingungen zu dem Urteil, die Seele ist Substanz. Nur wenn das „ich denke" zu dem „ich bin ein denkendes Wesen", also das cogito in ein cogitans sum hypostasiert wird, wäre der Schluss giltig.

Der 2. Paralogismus behandelt die Simplicität der Seele. Auch hier wird der Fehler gemacht, dass das, was lediglich subjektive Bedingung einer möglichen Erkenntnis ist, das „Ich denke" als Form der Apperzeption, die jede Erfahrung begleitet und ihr vorhergeht, gemacht wird zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes, also zu einem Begriff des denkenden Wesens überhaupt. Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist noch nicht eine Erkenntnis der Einfachheit des Subjektes selbst. Wenn ich mir auch stets durch das Ich eine absolute, logische Einheit des Subjektes denke, so erkenne ich die wirkliche Einfachheit meines Subjektes damit nicht. Nun wird im Satze:

„Ich bin eine einfache Substanz“ der Begriff Substanz selbst nur als Funktion der Synthesis, ohne Anschauung, also ohne Objekt gebraucht und gilt demnach nur von der Bedingung unserer Erkenntnis, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande. Blosse Begriffe geben nur mit Beziehung auf mögliche Erfahrung Erkenntnis. Schliesslich spricht gegen den Schluss auch noch, dass der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur nie in der Erfahrung angetroffen werden kann und es somit keinen Weg giebt, zu demselben als einem objektiv giltigen zu gelangen (Refl. Kants II, No. 1288). Hier fügt Kant einen Exkurs ein. Räumte man nämlich die Einfachheit der Seele ein, so hätte dieser Ausdruck doch keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch, weshalb unsere Erkenntnis nicht im mindesten gefördert würde. Der Satz der Simplicität der Seele soll in der rationalen Psychologie die Immateriellität der Seele begründen. Dass er es nicht vermag, zeigt Kant unter Zurückgehen auf das Ergebnis der transscendentalen Ästhetik. Diese lehrt, Körper sind für uns nicht Dinge an sich, sondern lediglich Erscheinungen. Ist also die Seele ein denkend Wesen an sich selbst, so ist ein Vergleich derselben mit der Materie, die für uns nur Vorstellung ist, unschicklich, weil es selbstverständlich ist, dass ein Ding an sich von anderer Natur ist als die Bestimmungen, die seinen Zustand ausmachen. Unausführbar ist der Vergleich des denkenden Ich mit der Materie, insofern diese das der Materie genannten äussern Erscheinung zu Grunde liegende Intelligible ist. Von diesem wissen wir garnichts und können es darum auch nicht mit der Seele vergleichen. Also vermag die rationale Psychologie nicht, die Simplicität der Seele zu beweisen. Räumte man aber diese doch ein, so wäre damit keine Erweiterung unserer Erkenntnis gegeben, da sich über den Unterschied von Materie und Seele nichts folgern lässt (Refl. Kants II, No 1287).

Der 3. Paralogismus geht auf die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten. Für das

Denken, also zum praktischen Gebrauch, ist der Begriff nötig und hinreichend. Eine Erweiterung unserer Erkenntnis ist aber damit nicht gegeben; sondern nur tautologische Sätze erhalte ich, wenn ich das blosse Ich im Wechsel der Vorstellungen beobachte. Kein anderes Korrelat der Vergleichung habe ich dabei, als mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins. Die Identität meiner selbst bei allem mir zum Bewusstsein kommenden Mannigfaltigen ist lediglich ein analytischer Satz, aus dem nicht die Identität meiner denkenden Substanz im Wechsel der Zustände folgt.

Der letzte Paralogismus behandelt den Idealismus der äussern Dinge. Nur das Dasein der Seele soll gewiss sein, das Dasein aller Gegenstände der äussern Sinne dagegen zweifelhaft. Es muss dies sein, da nur der Gegenstand des innern Sinns, Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen, unmittelbar wahrgenommen wird, dessen Existenz deshalb keinen Zweifel leiden kann. Dagegen ist das Dasein der äussern wirklichen Gegenstände erst erschlossen und dazu noch ungewiss, da der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache stets unsicher ist. Zur Widerlegung geht Kant auf seinen Lehrbegriff vom transscendentalen Idealismus ein, indem er auf Grund desselben zeigt, dass das Dasein äusserer Erscheinungen ebenso gewiss ist wie das innerer. Hieran fügt sich nun eine „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zufolge diesen Paralogismen". Weil das Ich lediglich Form des Bewusstseins ist, also weder Anschauung noch Begriff von irgend einem Gegenstand, deshalb fällt die gesamte rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft. Wir müssen daher unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung studieren und uns innerhalb der möglichen innern Erfahrung halten (p. 382). Zu erweitern vermag also die rationale Psychologie unsere Erkenntnis nicht. Ein wichtiger negativer Nutzen kommt ihr aber zu, nämlich die Sicherung unseres denkenden Selbst gegen die Gefahr des Materialismus. Nehme ich das denkende Subjekt weg, so fällt damit die

ganze Körperwelt hin, insofern sie Erscheinung ist. Hieran knüpft sich nun die Frage, die das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmacht, die Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele, nach dem Anfang und Ende dieser Gemeinschaft. Wir haben es hier mit dem 5. Paralogismus zu tun, obwohl sich diese Bezeichnung nicht findet. Kant löst den Paralogismus, indem er aufzeigt, dass man hypostasiert habe, was blos in Gedanken existiere, indem man Ausdehnung, die nichts ist als Erscheinung, für eine auch ohne unsere Sinnlichkeit subsistierende Eigenschaft äusserer Dinge und Bewegung für deren Wirkung, welche auch ausser unsern Sinnen an sich wirklich vorgeht, hält. Die Frage nach der Gemeinschaft der Seele mit der Materie löst sich einfach, wenn man die Materie nimmt als das, was sie für unsere Anschauungsart ist, nämlich die Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äussern Sinn nennt. Dann handelt es sich bloss um die Verknüpfung der Vorstellungen des innern Sinnes mit den Modifikationen unserer äussern Sinnlichkeit, und wie diese nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, sodass sie in einer Erfahrung zusammenhängen (A^1, p. 386). Hypostasiert man das, was Erscheinung ist, nimmt man also Vorstellungen in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als ausser uns für sich bestehende Dinge, so haben wir Widersinniges. Eingehend erörtert nun Kant alle Einwürfe gegen diese wichtige Frage der rationalen Psychologie, die dogmatischer, kritischer und skeptischer Art sind. Nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik sichert vor dem „dogmatischen Blendwerke", indem alle unsere spekulativen Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung eingeschränkt werden. Das ist das Resultat seiner Untersuchung. Hieran knüpft sich nun noch eine Auseinandersetzung über den transscendentalen Schein in den Paralogismen und eine Rechtfertigung der systematischen und der Tafel der Kategorieen parallel laufenden Anordnung derselben. Hierzu müssen einige Anmerkungen gemacht werden!

Zu beachten ist, dass in den 3 ersten Paralogismen gehandelt wird über die vermeintliche apriorische Erkenntnis der Seele als einer einfachen, identischen Substanz. Die beiden letzten Paralogismen dagegen haben es zu tun mit den Erscheinungen bezl. ihrer Gewissheit und Wechselwirkung mit der Seele. Zunächst handelt es sich um den Begriff des logischen Ich, der nichts beiträgt zur Kenntnis der Seele, da die Kategorieen nur in Verbindung mit möglicher Erfahrung zur Erkenntnis führen. Sodann wird die Wirklichkeit äusserer Erscheinungen nachgewiesen durch die Wirklichkeit unseres eigenen Ich, indem zugleich dargetan wird, wie die Hypostasierung äusserer Erscheinungen zu Ungereimtheit und Widersinn führt „Problem und Beweis also treffen in den ersten Fällen das vermeintlich a priori erkennbare Wesen der Seele, in den letzten dagegen die vermeintlich transscendentale Realität der äusseren Erscheinungen" (B. Erdmann, Kritiz., p. 59).

Von grösster Wichtigkeit ist nun, dass Kant in diesen Ausführungen auf Schritt und Tritt die Ergebnisse seiner Ästhetik und Analytik voraussetzt. Hätte man stets festgehalten, dass Kant auch in der Dialektik überall völlig auf dem Boden seines transscendentalen Idealismus steht, dann hätte man gerade diese Ausführungen nicht zur vermeintlichen Wiedergabe des reinsten Idealismus stempeln können. Freilich ist der Ausdruck gerade hier bei flüchtiger Lektüre manchmal scheinbar mehrdeutig, und nur die genauste Beachtung der Terminologie Kants hütet vor Missverständnissen. Weisen wir daher nach, dass Kant auch in den Partieen, die lediglich A^1 angehören, an der Wirklichkeit der Sachen festhält.

Die transscendentale Ästhetik hat unleugbar bewiesen, dass Körper blosse Erscheinungen unseres äussern Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind, erklärt A^1, p. 357. Nimmt man das denkende Subjekt weg, so fällt die ganze Körperwelt weg, die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjektes und eine Art Vorstellungen

derselben (A^1, p. 383). Man soll daher stets bedenken, dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blosse Erscheinung wer weiss welches unbekannten Gegenstandes (A^1, p. 387). Der letztere Gedanke macht klar, wie Kant den Begriff Körper hier gefasst wissen will. Die ganze Kritik lehrt das Objekt in zweifacher Bedeutung nehmen, als Erscheinung und Ding an sich. Das Ding an sich ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung. Dabei ist festzuhalten, dass die Erkenntniskritik sich aufbaut auf einer Wirklichkeitslehre. Kants Idealismus der Erscheinungen legt den Realismus der Dinge zu Grunde (A. Riehl, philos. Kritiz., p. 424, 425). Fasst man Körper hier, wie es ja offenbar Kants Meinung ist, als identisch mit Erscheinung, so ist für jeden, der Kants formalen Idealismus kennt, der Sinn der Worte völlig klar. Dieses Etwas, was den äussern Erscheinungen zu Grunde liegt und unsere Sinne affiziert, ist uns völlig unbekannt, ihm können daher auch an sich selbst die Prädikate äusserer Erscheinungen nicht beigelegt werden (p. 358). Hier wird also klar die Existenz der Dinge an sich anerkannt, wenngleich auf ihre Unerkennbarkeit für uns hingewiesen ist. Wäre die Materie ein Ding an sich selbst, heisst es A^1, p. 359, sie ist es also nicht, sondern bloss äussere Erscheinung. Aber sie hat ein Substrat, das allerdings durch keine anzugebende Prädikate erkannt wird. Also auch hier ist der Schlüssel zum Verständnis der transscendentale Idealismus, der die Objekte doppelt anschauen lehrt, damit aber zugleich die Wirklichkeit der Objekte zugesteht. Von der Materie als Ding an sich selbst, als transscendentales Objekt, und als Erscheinung wird A^1, p. 369 und 385 gehandelt, auch hier wieder die Voraussetzung der tatsächlichen Existenz der Dinge an sich selbst. Die ganze Kritik des 4. Paralogismus wird ohne die Voraussetzung der tatsächlichen Existenz wirklicher Gegenstände unverständlich und bedeutungslos, weil gegenstandslos. Das Dasein äusserer Gegenstände ist hier die unbestrittene Voraussetzung der Argumentation, ebenso wie es in der

Ästhetik und Analytik der Fall ist. Durch die Realität der Erscheinung ist die Realität des Dings an sich gesichert, obwohl die Unerkennbarkeit des letzteren feststeht. Es ist zweifellos zutreffend, dass für die Dialektik die tatsächliche Existenz wirklicher Gegenstände nicht allein unbestritten feststeht, sondern auch noch garnicht als mögliches Problem in Frage kommt.

Gehen wir nun auf den Gedankengang von A^2 ein! Bis zu dem Punkte, wo A^1 mit dem 1. Paralogismus einsetzt, A^1, p. 348, stimmen beide Darstellungen überein. Erst von da an beginnt die Neubearbeitung, die „um der Kürze willen“ die Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lässt und bezl. des Umfanges nicht annähernd die Hälfte der 1. Darstellung umfasst.

Mit allem Nachdruck hebt Kant von vornherein den Unterschied von Denken und Erkennen hervor, A^2, p. 406 f., und wendet ihn sofort an auf die rationale Psychologie, um „unsere Achtsamkeit auf diese Schlussart zu schärfen“. Zu einer Erkenntnis meiner selbst gelange ich nur, wenn ich mir der Anschauung meiner selbst und zwar als bestimmt in bezug auf die Funktion des Denkens bewusst bin. Nun können die Kategorieen als bloss logische Funktion dem Denken kein Objekt geben, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben. „Also ist durch die Analysis des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen“ (A^2, p. 409). Die 4 Paralogismen, auf die er nun eingeht, werden als Fehlschlüsse erwiesen, da bei allem die logische Erörterung des Denkens für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten wird. Der erste Paralogismus beruht auf einem „apodiktischen und selbst identischen“ Satz, die 3 andern auf analytischen Sätzen. Im Anschluss daran werden einige „berühmte“ Argumente besprochen und in ihrer Gefährlichkeit, aber auch Unhaltbarkeit aufgezeigt. Zunächst wird dargetan, dass es unmöglich ist, a priori zu beweisen, alle denkenden Wesen an sich seien

einfache Substanzen. Dies wäre ein synthetischer Satz a priori, der auf Dinge überhaupt und an sich ginge, während solche Sätze doch nur in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung objektiv giltig sein können. Aus dem Begriff des denkenden Wesens auf dessen Substanzsein zu schliessen, ist nur möglich durch einen Trugschluss (A^2, p. 411). Denn ein Begriff führt an sich gar keine objektive Realität bei sich. Der einzige Beweisgrund für die Objektivität reiner Erkenntnis ist lediglich die sinnlich gegebene Anschauung. Nur sie zeigt, ob dem Begriff überhaupt ein Gegenstand zukommen könne. Hieran schliesst sich dann eine eingehende Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises für die Beharrlichkeit der Seele. Es wird gezeigt, dass die rationale Psychologie unvermeidlich zum problematischen Idealismus führt, dass auch der Materialismus und Spiritualismus zur Erkenntnis meines Daseins untauglich und unzureichend sind. Es ist eben unmöglich, durch das von aller Anschauung losgelöste „Ich denke" unsere Erkenntnis zu erweitern, weil wir über Erfahrung nie hinauskommen, da uns ja selbst die Einheit des Bewusstseins bekannt ist nur dadurch, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung notwendig brauchen. Demnach ist rationale Psychologie nicht eine Doctrin, sondern lediglich eine Disziplin der spekulativen Vernunft, indem sie nicht einen Zusatz zur Selbsterkenntnis schafft, sondern nur die Erfahrung als die unüberschreitbare Grenze unserer Erkenntnis zum Bewusstsein bringt. Dieses Ergebnis will nicht die Idee der Unsterblichkeit aufheben. Zwar muss darauf verzichtet werden, die notwendige Fortdauer unserer Existenz aus der blos theoretischen Erkenntnis unserer selbst einzusehen. Aber an der Befugnis, ja Notwendigkeit der Annahme eines künftigen Lebens auf Grund des praktischen Vernunftgebrauches ist dadurch nicht das mindeste verloren (A^2, p. 423 ff). Im „Beschluss der Auflösung des psychologischen Paralogismus" wird noch die Aufgabe der Erklärung der Gemeinschaft von Seele und Körper besprochen (p. 426 ff.).

In einer „Allgemeinen Anmerkung“ wird endlich das Missverständnis zurückgewiesen, dem die Lehre von unserer Selbstanschauung als Erscheinung leicht ausgesetzt ist, dass nämlich die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt werde, indem nachdrücklichst geltend gemacht wird, dass das „ich denke“ = cogito lediglich logische Funktion ist, dagegen das „ich denke“ = cogitans sum mehr als logische Funktion ist, insofern hier zur Spontaneität des Verstandes auch die Rezeptivität der Anschauung getreten ist. Im letzteren Falle handelt es sich um die Bestimmung der Existenz des Subjektes, was aber ohne Anschauung nicht möglich ist, die sich wiederum lediglich auf Erscheinung, nicht auf etwas als Ding an sich bezieht. Demnach löst also das empirische „ich denke“ = cogitans sum die Seele ganz und garnicht in Erscheinung auf.

Vergleichen wir nun beide Darstellungen miteinander! Hier zeigen sich so bemerkenswerte Übereinstimmungen, dass die Gleichheit der Beweisgänge ausser Zweifel steht. Ich bin auf diese Tatsache durch die Freundlichkeit des Herrn Prof. Riehl aufmerksam gemacht. Zunächst ist Ausgangspunkt, Tendenz, Beweismittel und Zweck der Untersuchung ganz gleich. Weil die rationale Psychologie das „ich denke“ als alleinigen Text nimmt, aus dem sie ihre ganze Weisheit auswickelt, deshalb enthält sie nur transscendentale Prädikate der Objekte, A^1, p. 343 = A^2, p. 402. Die Schlüsse aus ihm können also einen bloss transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten, „welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt“ (A^1, p. 348 = A^2, p. 406). Von diesem „ich denke“ als bloss logischem Begriff, als logischer Funktion eines Begriffs, als einer einfachen und für sich selbst an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung, lediglich dem blossen, alle Begriffe begleitenden Bewusstsein geht also die Untersuchung aus. Die Tendenz der Argumentation besteht darin, zu zeigen, dass durch die Analysis meines Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekt nicht das mindeste ge-

wonnen ist (A^2, p. 409). Die Begriffe der rationalen Psychologie gelten nur in der Idee, nicht in der Realität (A^1, p. 351). Was nur im Begriff, nicht in der Erscheinung erkennbar ist, giebt Erkenntnis nicht von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriff, den ich mir von etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anschauung fähig ist. So haben also die psychologischen Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit, und trotzdem wird durch sie keineswegs von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will, weil alle diese Prädikate völlig leer sind, da sie nicht von der Anschauung hergenommen sind, also auch nicht auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können (A^1, p. 400). Das Beweismittel ist stets das Ergebnis der transscendentalen Ästhetik und Analytik, vor allem die richtige Wertung der Kategorieen. Was die transscendentale Ästhetik „unleugbar" bewiesen hat, die Trennung der Objekte in Erscheinung und Ding an sich, und dass die Körper blosse Erscheinungen unseres äussern Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind, wird als Voraussetzung der Argumentation gewertet. Erkenntnis entsteht nur durch Anwendung von Begriffen auf Anschauungen. Reine Kategorieen haben objektive Bedeutung nur, wenn ihnen eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Funktion der synthetischen Einheit angewandt werden können. Die reine Kategorie als Funktion der Synthesis gilt nur von der Bedingung unserer Erkenntnis, aber nicht von einem anzugebenden Gegenstande. Dass aus dem Denken Erkenntnis wird, nur wenn eine Beziehung auf gegebene Objekte vorhanden ist, wird sehr oft betont. Man vergleiche aus A^1, p. 246, 348, 349, 354, 356, 357, 359, 376, 378, 380, 382, 383, 395 und öfter, für A^2 kommen vornehmlich in Betracht p. 406 f., 420, 422 f., 426 f., 429 f. Auch der Zweck des ganzen Abschnittes ist nicht verschieden. A^1 macht geltend, p. 395 f., nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von dogmatischem Blendwerk befreien und unsere spekulativen Ansprüche bloss auf das Feld mög-

licher Erfahrung einschränken und zwar vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, „welche ihr nihil ulterius mit grösster Zuverlässigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen“ (A^1, p. 395 f.). Ganz ähnlich erklärt A^2, p. 423: „So verschwindet dann ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntnis, so weit es der spekulativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschte Erwartung“ (A^2, p. 423). So ist dann der Zweck beider Ausführungen, wie es A^2, p. 421 klar ausdrückt, zu zeigen, es gebe nur eine Disziplin, nicht eine Doctrin der rationalen Psychologie. Auch der Denkfehler der rationalen Psychologie wird beide Male in demselben Umstande erblickt. Man hypostasiert das, was bloss in Gedanken existiert, und nimmt es in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb des denkenden Subjektes an, heisst es A^1, p. 384. Und A^2, p. 409 erklärt: „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objektes gehalten.“

Formell ist der Beweisgang der neuen Kritik der 4 Paralogismen wesentlich verschieden von der Darstellung in A^1. Es ist nicht mehr eine weitausgesponnene, an Wiederholungen und Abschweifungen reiche Darstellung, sondern die Argumentation ist knapp, schlagend, frei von allem Beiwerk, zudem offensichtlich getragen von dem Bestreben, den Charakter des Buches als eines erkenntniskritischen streng zu wahren und deshalb nicht hinüberzustreifen in das Gebiet der empirischen Psychologie. Die Aufeinanderfolge der Paralogismen ist unverändert. Während es aber in A^1 Paralogismus 1—3 zu tun hatte mit dem Begriff des logischen Ich, das nichts beiträgt zur Kenntnis der Seele, Paralogismus 4 dagegen mit der Wirklichkeit äusserer Erscheinungen, gefolgert aus der Wirklichkeit unseres eigenen Ich, handelt es

sich in A^2 bei allen 4 Paralogismen lediglich um die logische Form der Urteile. Die Paralogismen beruhen danach auf analytischen Sätzen, deren Prädikat im Subjekt bereits enthalten ist, also die Erkenntnis nicht fördern. Bezüglich des 4. Paralogismus enthält nun A^2 noch eine wesentliche Verbesserung. In A^1 fiel dieses Argument aus dem Rahmen des Ganzen heraus, da dasselbe es nicht zu tun hatte mit der Existenz des Ich, sondern mit der Idealität der Erscheinungen, daher denn auch dort die eingehenden Darlegungen über den Idealismus! Hier dagegen in A^2 handelt es sich wieder lediglich um meine Existenz als eines denkenden Wesens. Der oben als No. 5 bezeichnete Paralogismus, der in A^1 den 4 ersten zur Seite steht, ist in A^2 völlig zurückgedrängt. „Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist", meint A^2, p. 427. Indessen giebt er „nach unserm Lehrbegriff", also vom Boden des transscendentalen Idealismus aus, eine hinreichende Antwort. Die „berüchtigte" Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten, die ihn so sehr in A^1 beschäftigte, hat also für ihn ihr Interesse verloren. Sie wird ganz kurz abgetan. Nur insofern das Problem Beziehung hat zur Frage der Unsterblichkeit, wird es noch behandelt, aber lediglich unter dem Gesichtspunkt, dass die kritische Grenzbestimmung als das Ergebnis der spekulativen Vernunft nicht die Befugnis und Notwendigkeit der Annahme eines künftigen Lebens nach Grundsätzen der praktischen Vernunft verbiete. Liegen also auch betr. der Darstellung wesentliche Unterschiede beider Bearbeitungen vor, so sind doch sachlich die Resultate dieselben. Wie sehr auch Kant in A^2 zur Auflösung der Paralogismen die bloss logische Bedeutung der Kategorieen beachtet wissen will, ergiebt sich evident daraus, dass er den Paralogismen einen Exkurs vorausschickt, um „die Achtsamkeit auf diese Schlussart zu schärfen". Er führt darin aus, wie Denken und Erkennen ganz verschiedene Begriffe sind, wie das Denken erst in Verbindung mit gegebenen An-

schauungen zum Erkennen werde. Ferner ist bemerkenswert, dass er in der „Allgemeine Anmerkung", p. 428 ff., durch die Unterscheidung des cogito als lediglich logischer Funktion vom cogitans sum als einem empirischen Satz die Unmöglichkeit der Auffassung ableitet, seine Theorie verwandle die Seele ganz und gar in Erscheinung.

Es ist interessant, dass gerade die Neubearbeitung der Paralogismen die hauptsächlichsten typisch-charakteristischen Züge, die wir bisher bei den einzelnen Umarbeitungen angetroffen haben, aufzeigt. Die ganze neue Darstellung ist wesentlich beeinflusst und bestimmt durch den Wunsch der Erläuterung des eigentlichen Inhaltes und der Abwehr ihm bekannt gewordener Missverständnisse. Kurz hervorheben will ich nur die mannigfachen polemischen Zusätze der Neubearbeitung, die gerade in diesem Abschnitt viel Raum einnehmen. Ganz deutlich ist, was schon B. Erdmann, Kritiz., p. 227, hervorhebt, die Polemik gegen Ulrich, p. 409—414 und 419 - 421, ausserdem gegen Mendelssohn, was ja Kant selbst ausdrücklich bezeichnet, p. 414, 415, endlich gegen Pistorius, p. 428—430. Inwiefern die Beseitigung der weitausgedehnten Auseinandersetzung bezl. des Idealismus aus dem 4. Paralogismus in A^1 eine wesentliche formelle Verbesserung darstellt, war oben schon hervorgehoben. Namentlich die Rücksichtnahme auf die Interpretation seines Systems als eines absoluten Idealismus bedingt auch hier wesentlich die ganze Neubearbeitung. Wie oben schon nachgewiesen wurde, liegen direkte sachliche Differenzen bezl. des Idealismus in beiden Darstellungen nicht vor. Die Unterschiede erklären sich aus der zweifellos polemischen Tendenz der Neubearbeitung. Bemerkenswert ist nur die grosse Schärfe, mit welcher Kant die wesentlichen Seiten seines Lehrbegriffs geltend macht. Dazu dient vor allem die nachdrückliche Hervorhebung des fundamentalen Unterschiedes zwischen Denken und Erkennen, der in der verschiedensten Fassung verwandt wird, um die Bedeutung der Erfahrung für unser Erkennen sicher zu stellen und zu zeigen, dass ohne sinnlich

gegebene Anschauung ein objektiv giltiges Erkennen nicht möglich ist. Dieser Gegensatz bildet ja auch den Ausgangspunkt seiner Argumentation in A^2. Zu vergl. ausserdem A^2, p. 408, 409, 410, 412, 413, 420, 421, 422, 424, 426—428, 429 f. Bemerkenswert ist ferner die scharfe Hervorhebung der Kategorieen als blosser logischer Funktionen, die für sich allein keine Erkenntnis schaffen können, A^2, p. 407, 412, 420 f., 428 ff. Demgemäss wird auch das Gesamtresultat seiner Untersuchung scharf präzisiert, häufig zusammenfassend wiedergegeben, so A^2, p. 409, 420, 421, 423 f., 426, 428, 431. In allen diesen Fällen wird scharf betont, dass sich unsere spekulative Vernunft nicht ungestraft über das Feld möglicher Erfahrung hinauswagen darf. So wird ja auch in A^1 in einfachster Weise der Nachweis geführt, dass die Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Leib für uns unlösbar ist, da sie zurückgeht auf die Frage, wie eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, die zugleich ausser dem Felde menschlicher Erkenntnis liegt. Schon in der weitausgesponnenen Ausführung von A^1 war ja der eigentliche Hebel des Beweises das Ergebnis der transscendentalen Ästhetik, die Idealität von Raum und Zeit. Sobald man Ding an sich und Erscheinung nicht scharf trennt, zudem die Erscheinung hypostasiert, erhält man lauter Widersinnigkeiten. Höchst beachtenswert ist ferner, mit welchem Nachdruck Kant die Existenz der Dinge an sich und deren Unerkennbarkeit für uns betont, dass er zugleich damit den Hinweis auf den positiven Nutzen seiner Vernunftkritik für die Moral verbindet. Es halten sich aber diese Bemerkungen sämtlich innerhalb des Rahmens der betr. Zusätze zur Vorrede zu A^2, zu vergl. p. 36 ff. dieser Arbeit. Die kritische Grenzbestimmung verhütet zwar den „seelenlosen Materialismus“ und „den für uns im Leben grundlosen Spiritualismus“, aber für die Annahmen der praktischen Vernunft ist damit nicht das geringste verloren, sondern die Beweise, die für diese Welt brauchbar sind, bleiben hierbei alle in ihrem unverminderten Werte und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen An-

massungen an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung. Das praktische Vermögen ist nicht an die Bedingungen des spekulativen gebunden und daher berechtigt, über die Grenzen des Lebens und der Erfahrung hinauszugehen. Noch ein wichtiger Punkt muss endlich erörtert werden, nämlich die Theorie des innern Sinnes und die Lehre des Ich. Auch hier handelt es sich nicht um eigentliche Differenzen, sondern lediglich um Weiterführung der Gedanken von A^1, hervorgerufen durch Angriffe von Seiten der Gegner. Über den innern Sinn war schon p. 76 ff. dieser Arbeit gehandelt. Es sollen hier nur noch einige Anmerkungen beigefügt werden. Ungleich eingehender als in A^1 behandelt Kant in A^2 diese Theorie. Ausführlich spricht er von derselben in der Ästhetik, p. 67—69, dann in der Deduktion, p. 152—159, endlich gelegentlich in der Kritik der rationalen Psychologie. Schon in der Ästhetik hatte er geltend gemacht, dass die Frage, wie sich ein Subjekt selbst innerlich anschauen könne, eine allen Bewusstseinstheorieen anhaftende Schwierigkeit sei. Jetzt hebt er hervor, A^2, p. 152, er wolle das Paradoxon verständlich machen, dass wir uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden (Lose Blätter I, p. 201). Das scheint ein Widerspruch zu sein, da wir uns gegen uns selbst leidend verhalten müssten. Die Tatsache, dass das Ich, das ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden ist und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei ist — zu vergl. die sehr instruktiven Ausführungen in Lose Blätter II, p. 91 —, hat nicht mehr oder weniger Schwierigkeit, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innern Wahrnehmung sein kann. Das Affizierende ist der Verstand. Er übt als transscendentale Synthesis der Einbildungskraft die Handlung auf das passive Subjekt aus, dessen Vermögen er ist, von der wir sagen, der innere Sinn werde dadurch affiziert. Deshalb muss der innere Sinn streng geschieden werden von der Apperzeption und ihrer synthetischen Einheit. Der innere Sinn ist lediglich die blosse Form der Anschauung und enthält

noch gar keine bestimmte Anschauung.[1]) Diese muss in der Sinnlichkeit vorher gegeben sein, zu vergl. Lose Blätter II, p. 37. Die Verbindung des durch den innern Sinn gegebenen Mannigfaltigen bringt der Verstand hervor. Seine Synthesis ist die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, das der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Wie wir nun vom Raum zugeben müssen, dass wir durch ihn Objekte nur insofern erkennen, als wir äusserlich affiziert werden, so auch vom innern Sinn. Wir schauen uns durch ihn nur so an, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden. Demgemäss erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist. Ich habe keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloss, wie ich mir selbst erscheine, A^2, p. 157 f., Lose Blätter II, p. 37. Das Bewusstsein meiner selbst ist eben noch nicht Erkenntnis meiner selbst. Alle modi des Selbstbewusstseins im Denken an sich sind blosse logische Funktionen, A^2, p. 407, die dem Denken also keinen Gegenstand geben. „Nicht das Bewusstsein des bestimmenden, nur das des bestimmbaren Selbst d. i. meiner innern Anschauung . . . ist das Objekt." Damit ich mich also selbst erkenne, bedarf ich ausser dem Bewusstsein oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme (A^2, p. 158 f.). Unstreitig bedeutet die klar ausgesprochene Übertragung der Affektion des innern Sinnes durch den Verstand einen Fortschritt gegen A^1. Nicht aufgehoben ist der schon in A^1 ausgesprochene Gegensatz zwischen der Apperzeption und dem innern Sinn — A^1, p 107 f. — und die ebenfalls schon in A^1 vorhandene Korrelation des innern und äussern Sinnes — B. Erdmann, Kritik., p. 212 ff., besonders 214. Es muss aber hervorgehoben werden, wie in A^2 alles schärfer gefasst ist und namentlich der Gegensatz von Denken und Anschauen auch auf den innern Sinn angewandt ist. Mit

1) Kants Refl. II, No. 1325. Auch No. 1319, 1320, 1322, 1323, 1324.

alle dem sind nicht Differenzen zu A^1 gegeben, es handelt sich lediglich um Fortführung der Gedanken auf dem Boden von A^1, bedingt eben durch polemische Interessen. Inwiefern durch die intellektuelle Anschauung ein Hinausgehen über A^1 gegeben ist, zu vergl. die Ausführungen p. 76 ff. dieser Arbeit. Im Zusammenhang mit der Weiterführung der Theorie des innern Sinnes und der klareren Fassung des Dinges an sich steht nun eine wichtige Weiterbildung der Lehre vom Ich. Nachdrücklicher und klarer wird nämlich in A^2 das sich selbst anschauende Ich vom „Ich denke" der transscendentalen Apperzeption geschieden. Es übersteigt den Rahmen dieser Arbeit, dem im Einzelnen nachzugehen. Wie für das Ding an sich erweisbar ist, dass unter dem Einfluss der Abwehr des Idealismus und zugleich unter dem Eindruck der Arbeit an der Kr. d. pr. V. die Existenz der Dinge an sich für Kant ein Problem wird, d. h. dass er selbst an der Existenz nie gezweifelt hat, aber doch einen Beweis für die Existenz für unbedingt geboten hält und zugleich die Unerkennbarkeit dieser Dinge an sich für die spekulative Vernunft hervorhebt, indem er zugleich diese Dinge an sich ethisch fundamentiert, so ganz ähnlich bei der Lehre vom Ich. Auch hier ist Kant nie zweifelhaft gewesen über die tatsächliche Existenz des Ich an sich. Aus denselben Gründen, wie beim Ding an sich, führt er nun den Beweis für die Existenz dieses Ich an sich, indem er zugleich dessen Unerkennbarkeit dartut. Ja, selbst etwas der ethischen Fundamentierung des Dinges an sich Analoges fehlt nicht für das Ich an sich, wenn man dén Schluss der rationalen Psychologie ins Auge fasst, A^2, p. 430 ff., zu vergl. bei B. Erdmann, Kritiz., p. 216 ff., vor allem 223 ff.

Also auch bezl. der Neubearbeitung der Paralogismen zeigt sich, dass wir es nicht mit eigentlichen Differenzen zu tun haben. Die Beweisgänge sind beide Male dieselben. Ausgangspunkt, Tendenz, Beweismittel, Zweck der Untersuchung sind die gleichen. Bezl. der Darstellung liegen freilich wesentliche Unterschiede vor. A^2 ist kürzer, präziser,

dem Charakter des Buches als einer Erkenntniskritik mehr angepasst. Auch bezl. der Darstellung der 4 bezw. 5 Paralogismen herrscht nicht Gleichheit. A^2 hat hier wesentliche Verbesserungen. Durch die ganze Neubearbeitung hindurch zieht sich eine polemische Tendenz, die dem Charakter der sonstigen Zusätze des Buches analog ist. Vor allem ist Rücksicht genommen auf die Abwehr des absoluten Idealismus. Dafür kommen in Betracht die nachdrucksvolle Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Denken und Erkennen, die Geltendmachung des bloss logischen Wertes der Kategorieen, die Betonung der positiven und negativen Bedeutung der kritischen Grenzbestimmung für die praktische Vernunft, die Weiterbildung der Theorie des innern Sinnes und der Lehre vom Ich. Also auch hier nicht sachliche Differenzen, sondern lediglich immanente Klärungen und polemische Verschiebungen!

Die Anmerkung zu A^2, p. 394 braucht nur kurz gestreift zu werden. Kant betont hier die Zweckbeziehung, die zwischen spekulativer und praktischer Vernunft besteht. Die Metaphysik benutzt alles, womit sie sich beschäftigt, lediglich als Mittel, um zu den Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und deren Realität zu kommen. Somit ordnet sich diese Anmerkung ein in den Rahmen der Neubearbeitung, die ja wesentlich mit unter dem Einfluss der Arbeit Kants an der praktischen Vernunft, womit er sich damals beschäftigte, steht, zu vergl. p. 36 ff. dieser Arbeit. Weiter macht Kant in dieser Anm. geltend, dass bei einer systematischen Darstellung jener Ideen die synthetische Ordnung die zweckmässigste sein würde. In der Vorarbeit aber zum System ist die analytische Methode, die von dem, was uns die Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, ausgeht, die dem Zwecke angemessenere. Diese kurze methodologische Andeutung Kants findet in A^1 nichts Analoges. B. Erdmann, Kritiz., p. 166, vermutet, es könne sich hier handeln um eine früher nur verschwiegene Wahrnehmung oder um eine Bemerkung, veranlasst durch den analytischen Beweisgang der Prolegomena bezw. durch eine gelegentliche Reflexion

über die noch auszuführende Metaphysik der Natur. Vielleicht hat das Letztere das Meiste für sich, da ja Kant am Ende der Anmerkung von der Vollziehung seines grossen Entwurfes spricht, also doch die Gesamtheit seiner Arbeiten im Auge hat.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Es erübrigt noch, eine Zusammenstellung der Resultate zu geben.

1.

In der neuen Vorrede, aber auch in der umgearbeiteten Einleitung zu A^2 konnten keine sachlichen Differenzen mit A^1 nachgewiesen werden. Wo A^2 über A^1 hinausgeht, da geschieht es auf dem Boden von A^1 und zwar im Interesse der Erläuterung des Verständnisses des Ganzen. Den Vorwürfen betreffs der zerstörenden kritischen Tendenz des ganzen Werkes gegenüber wird dessen positiver Charakter nachdrücklichst hervorgehoben, indem die Grundbegriffe, mit denen es die spätern Ausführungen zu tun haben, eingehend erläutert werden. Mit gleicher Entschiedenheit und nicht geringerer Schärfe der kritischen Tendenz wird gegen Dogmatismus und Skeptizismus Front gemacht.

2.

Auch in der neugestalteten Bearbeitung der transscendentalen Ästhetik konnten nirgends wirkliche Differenzen mit A^1 erwiesen werden. Es zeigte sich, dass betr. der Darstellung diese ganze Ausführung wesentliche Verbesserungen besitzt. Auch hier sind die über A^1 hinausführenden Gedanken auf dem Boden von A^1 entwickelt.

3.

Auch in der so wichtigen Neubearbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe liess sich die Übereinstimmung des Gedankengehaltes beider Darstellungen erweisen. Nirgends lag ein prinzipieller, überall nur eine durch die Darstellung bedingte methodische Verschiedenheit vor. Bezl. der Darstellung wies A^2 unleugbar wesentliche Verbesserungen auf.

Zudem ist die ganze Bearbeitung beherrscht von der Tendenz, scharf Stellung zu nehmen zur idealistischen Interpretation des Systems und dieses Missverständnis zu verhüten. Das polemische Interesse führt dazu, gewisse Grundbegriffe des Systems scharf zu fixieren und den erkenntniskritischen Charakter des Werkes entschieden zu wahren.

4.

Die auf den Idealismus Bezug nehmenden Umgestaltungen und Zusätze von A^2 wollen die Existenz der Aussenwelt als etwas unabhängig von einem denkenden Subjekt Bestehendes nachdrücklich hervorheben und zugleich zeigen, dass ohne diese Dinge eine objektiv giltige Erkenntnis für uns unmöglich ist, dass aber unsere Erkenntnis nicht über die mögliche Erfahrung hinausreicht und sich nicht in das Gebiet der allerdings tatsächlich existierenden Dinge an sich erstreckt. In allen wesentlichen Punkten herrscht in beiden Auflagen völlige Übereinstimmung. Wo A^2 über A^1 hinausgeht, sind keine sachlichen Differenzen vorhanden. Unter dem Einfluss der Polemik, vor allem bezl. des Idealismus, sind die Gedanken schärfer präzisiert und die Grundlagen des Systems klar aufgezeigt.

5.

Auch in den Paralogismen handelt es sich lediglich um immanente Klärungen und polemische Verschiebungen, nicht um sachliche Differenzen. Die Darstellung weist wesentliche Verbesserungen gegen A^1 auf. Die Polemik gegen den Idealismus war vor allem bei der Umgestaltung massgebend.

Es hat also seine Richtigkeit, wenn Kant selbst so häufig und nachdrucksvoll betont, er habe in A^2 sein System nicht verändert. Nichts Wesentliches sei zugefügt oder weggenommen. Die Änderungen sind Weiterführungen der Gedanken von A^1, allerdings Weiterführungen, insofern es sich handelt um schärfere Herausarbeitung des in A^1 schon An-

gedeuteten oder direkt Ausgesprochenen. Verschwindend wenig und für das Verständnis der Kr. d. r. V. selbst ohne wesentliche Bedeutung ist das, was zu A^2 neu hinzugekommen ist. In zahlreichen Fällen liess sich dartun, dass das Motiv der Umänderung der Wunsch des Verfassers war, den eigentlichen Inhalt zu erläutern und zugleich offenbar gewordene Missverständnisse zu beseitigen. Vor allem ist es der Kampf gegen die Interpretation des Systems als eines absoluten Idealismus, das vielfach die Darstellung bestimmt. So kommt es, dass die realistische Seite seines Systems, die freilich schon in A^1 jedem aufmerksamen Leser ersichtlich sein musste, jetzt ungleich deutlicher hervorgehoben wird, und dass zudem die empirisch-psychologischen Ausführungen, die noch ein „meinen" zuliessen, getilgt wurden. Der Charakter des Werkes als eines erkenntniskritischen wird überall gewahrt und die eine idealistische Meinung zulassenden Ausführungen getilgt. Deshalb hebt Kant auch nachdrücklich den eigentlichen Zweck seines Werkes hervor, legt die Fundamente klar und sichert sie, indem er sie zum Teil neu unterbaut. Von grundlegender Bedeutung ist, dass er unter dem Eindruck seiner Arbeit an der Kr. d. pr. V. steht und so naturgemäss Fragen der praktischen Vernunft mit berührt. Erwies doch gerade ein Ausblick auf die praktische Vernunft am zweckmässigsten die unabweisbare Notwendigkeit und den positiven Zweck einer Kr. d. r. V., indem so die Meinung von dem „alles Zermalmenden" am leichtesten zunichte gemacht wurde. Ist also auch das System als solches unverändert geblieben, so ist doch infolge der polemischen Tendenz in der Architektonik eine Verschiebung eingetreten, allerdings zu Gunsten des Verständnisses. Der Wunderbau, dessen Fundament in das fruchtbare Bathos der Erfahrung unverrückbar eingesenkt ist und mit seinen höchsten Spitzen, den Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, im Übersinnlichen gipfelt, steht nun scharf umrissen da. Klar heben sich die tragenden Pfeiler ab, und hell beleuchtet sind die Bindeglieder. Wenn also Kant Vorrede A^2, p. XXXVII er-

klärt: „In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, ingleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans habe ich nichts zu ändern gefunden," so entspricht dies, genau genommen, nicht den Tatsachen. Dennoch war Kant im Recht, so zu urteilen, da sein System in nichts geändert ist, sondern lediglich den Gedankengehalt von A^1 wiedergiebt, allerdings unter Weiterführung gewisser Gedanken, aber dieses nur auf dem Boden von A^1 und zwar im Dienst der Erläuterung und Polemik. So erklärt sich dann auch, dass er nur die 5 umfangreichsten Umänderungen in der Vorrede erwähnt, da alle übrigen Zusätze und Umgestaltungen in mehr oder weniger inniger Beziehung zu diesen stehen. Auf eine kurze Formel gebracht, würde man also die Umarbeitung folgendermassen charakterisieren können:

Um missverständliche Auffassungen seines Systems zu beseitigen und zu verhüten, hebt Kant die realistische Seite seines Lehrbegriffes nachdrucksvoll hervor, indem er zugleich, um den positiven und negativen Zweck und die unabweisbare Notwendigkeit der kritischen Grenzbestimmung darzutun, auf die Kr. d. pr. V. Rücksicht nimmt.

Es ist damit also im Wesentlichen bestätigt, was schon Überweg in seiner Berliner Dissertation „de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae", 1862, aussprach, p. 15: „Nihil igitur Kantius nisi exponendae doctrinae formam mutavit, idque cur fecerit, ipse verissime iudicavit," und was dann von andern Forschern, wie A. Riehl und B. Erdmann, auf welche in dieser Arbeit vornehmlich Rücksicht genommen wurde, in selbständiger Arbeit gefunden ist. Von den Vertretern der entgegengesetzten Meinung interessieren heute vor allem Schopenhauer und K. Fischer, beides Männer, die für die Geschichte der Kantischen Philosophie hohe Bedeutung haben. Inwiefern Schopenhauer im Unrecht ist, wenn er Kant vorwirft, aus unmoralischen Gründen die Umarbeitung vollzogen zu haben, war oben gezeigt. Jetzt soll noch kurz dargetan werden, dass Schopen-

hauer in gleichem Unrecht ist, wenn er aus sachlichen Gründen A^2 für eine „Verschlimmbesserung“ des Werkes hält.[1])

Die Umarbeitung der Paralogismen erregt seinen besondern Zorn. Die 57 aus A^1 gestrichenen Seiten sollen gerade das enthalten, was zum deutlichen Verständnis des ganzen Werkes unumgänglich nötig ist, durch dessen Weglassung, wie auch durch das an die Stelle gesetzte Neue die ganze Lehre mit sich in Widersprüche gerate. Hier liegen zwei Irrtümer Schopenhauers vor. Einmal übersieht er, was oben p. 43 dieser Arbeit nachgewiesen war, dass zwar für Kant der 2. Teil des Werkes, die Dialektik, die Hauptsache war, dass aber die eigentliche pars construens von der Ästhetik und Analytik gebildet wird. Hier wird das Werkzeug geschmiedet, mit dem der morsche Dogmatismus und der oberflächliche Skeptizismus zu Fall gebracht werden. Wer also die Ästhetik und Analytik hat, der hat das Rüstzeug, mit dem er gegen Dogmatismus und Skeptizismus siegreich zu kämpfen vermag. Weder ist deshalb die Dialektik zum deutlichen Verständnis des Werkes unumgänglich nötig, noch gerät durch deren Weglassung die ganze Lehre mit sich in Widerspruch. Ebensowenig bringt weiter die Neubearbeitung die Lehre mit sich in Widerspruch; denn wie oben unter Berufung auf A. Riehl, philos. Kritiz. I, p. 427, gezeigt war, sind beide Darstellungen sachlich nicht verschieden. In allen wesentlichen Punkten herrscht Übereinstimmung. Unter Zuhilfenahme derselben Argumente wird der Beweis geführt. Weiter eifert Schopenhauer gegen die neue Widerlegung des Idealismus. Diese sei so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Teil sogar so konfuser Gallimathias, dass sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werke ganz unwürdig

1) Da es den Rahmen dieser Arbeit übersteigt, muss ich von einer Widerlegung K. Fischers absehen. Ich bemerke, dass nach meiner Meinung K. Fischer den Begriff Erscheinung nicht im Kantischen Sinne nimmt und sich damit das Verständnis der Kr. d. r. V. versperrt. Von hier würde also die Polemik gegen K. Fischer auszugehen haben.

ist. Sie sei das gerade Gegenteil der weggelassenen Stelle und verfechte geradezu alle die Irrtümer, welche der Nachweis in A[1] beseitigen wollte.[1]) So kann aber nur jemand urteilen, der, wie Schopenhauer, die Erscheinungen zu blossen Vorstellungen, zu eigentlichen Vorspiegelungen macht und in ihnen den gegenständlichen Faktor tilgt (A. Riehl, philos. Kritiz., p. 420). Zwar hält Schopenhauer die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich für Kants grösstes Verdienst. Hier habe Kant an Tiefsinn und Besonnenheit alles, was je dagewesen, weit übertroffen. Wie wenig er aber Kant gerecht wird, zeigt sich daran, dass er Kants methodischen Begriff der Erscheinung einfach mit einem Bestandteil der buddhistischen Lehre, nämlich mit der Lehre von der Maja, gleichsetzt. In der Kritik der Kantischen Philosophie — Schopenhauer, sämtl. Werke I, Reclam, p. 536 — lesen wir: „Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders dargestellt, ist auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts Anderes verstanden wird, als was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, nennt: Denn das Werk der Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewusstseyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist zu sagen, dass es sei, als dass es nicht sei.“ So ist dann also die Erscheinung das „Werk der Maja“, die traumartige Beschaffenheit der ganzen Welt eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie und ihr allergrösstes Verdienst. Die blosse Erscheinung soll an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge gesetzt werden, um die wirkliche Erkenntnis von diesen dadurch unmöglich zu machen und die Träumer noch fester einzuschläfern (a. a. O. p. 538). Wenn man allerdings Kant so interpretiert, dann ist es kein Wunder, wenn man auf lauter Widersinniges

1) Zu vergl. Kants Kr. d. r. V., Reclam, p. IV ff.

stösst. Es übersieht Schopenhauer hier vor allem, wie nachdrucksvoll schon in A[1] die realistische Seite des Systems hervorgehoben ist. Es wird dies verständlich bei Schopenhauer, wenn man bedenkt, dass er tief beeinflusst war von der geistigen Atmosphäre der Romantik jener Zeit und ihrer Philosophie der Weltproduzierung aus dem Ich. Heben wir daher Schopenhauer gegenüber noch einmal das Wesentliche des Kantischen Begriffes Erscheinung hervor.

Gegeben ist uns stets nur eine Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken. Aus ihnen wird eine Vorstellung, wenn das Mannigfaltige zur Einheit zusammengefasst wird. Die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung zur Vorstellung werden kann, geht vor aller Erfahrung voraus und ist Denkform des Gegenstandes. Sie ist a priori und macht die Dinge möglich und notwendig. Der Gegenstand ist nun von der Vorstellung, die wir uns von ihm machen, seiner Existenz nach unabhängig. Seine Vorstellung ist nur seine Erscheinung. Er macht freilich erst diese Erscheinung, indem er unsere Sinnesorgane affiziert. Diese Erscheinung wird nun aus einem blossen Traum oder Hirngespinst zu einer allgemein giltigen, indem ich sie auf den Gegenstand beziehe. Es hat also diese Bezogenheit auf den Gegenstand die höchste Bedeutung für die Erscheinung. Diese Beziehung ändert die Erscheinung nicht, aber sie ändert die Bedeutung der Erscheinung, indem sie jetzt allgemein giltig wird, somit Objektivität erlangt. Beziehe ich die Erscheinung auf ein Objekt, so setze ich den Grund der Erscheinung als unabhängig von mir voraus, also als ausserhalb von mir bestehend. Somit wird die Erscheinung Gesetz und Regel für mein Bewusstsein überhaupt. Der Gegenstand ist der Grund der Bewusstseinsvereinigung. Er ist die Grenze, die dem Bewusstsein gesetzt ist, nicht die er sich selbst setzt. Durch den Gegenstand selbst wird die formal mögliche Einheit des Bewusstseins zur wirklichen Einheit. Die in der formalen Einheit des Bewusstseins gegebene Gedankenform des Objektes verwirklicht sich in der bestimmten Verbindung der

Erscheinungen des Gegenstandes. Sinnesaffektionen erscheinen uns, sie werden zur Regel, weil das Objekt Grund der Erscheinung ist. So bewirkt der Gegenstand in mir Erfahrung infolge der formalen Einheit der Auffassung. Ich erkenne den Gegenstand nicht nach seiner Beschaffenheit, aber als Grund der notwendigen Verknüpfung der Eindrücke, die ich von ihm habe. Was er an sich ist, weiss ich nicht, wohl aber, was er für mich ist, nämlich der Grund der Einheit meiner Sinneseindrücke. Das Objekt an sich bleibt also jederzeit unbestimmt. Nur soweit es erscheint, erkenne ich es. Die Erscheinung ist somit das Mittel zur Erkenntnis des Objektes. Weil das Objekt Grund der Erscheinung ist, darum setzen wir stets voraus, dass unter gleichen Bedingungen die Erscheinungen die gleichen sind. Was ich jetzt erlebe, kann jedes Sinnenwesen unter gleichen Verhältnissen in gleicher Weise erleben. Die durch das Objekt bewirkte Einheit der Erscheinung ist eben die Allgemeingiltigkeit der Erscheinung. Ohne Bezogenheit auf das Objekt bleiben daher die Erscheinungen stets individuell und subjektiv. Weil wir also Erfahrung haben, darum haben wir Erkenntnis, und soweit wir Erfahrung haben, soweit haben wir allgemeingiltige, objektive Erkenntnis. So will also Kants Begriff der Erscheinung die Träumer nicht fester einschläfern, sondern er will uns im „Lande der Wahrheit“ heimisch machen. Dieses Land ist zwar nur eine Insel und durch die Natur in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Ein Blick auf die Karte des Landes lehrt jedoch, dass wir mit dem, was es in sich enthält, zufrieden sein können und müssen (A^2, p. 294 ff.). Endlich ist es nun auch nicht zutreffend, dass Kants Angriffe auf diese geheiligte Lehre des alten Dogmatismus — die rationale Psychologie — in der neuen Darstellung viel schwächer, schüchterner und ungründlicher sind, als in der ersten, und dass er sie, um zu besänftigen, sogleich versetzt hat mit vorläufigen, aber hier noch garnicht hergehörenden und dem Zusammenhang nach garnicht verständlichen Erörterungen der Seelenunsterblichkeit

aus Gründen der praktischen Vernunft und als Postulat desselben. Oben war nachgewiesen, dass Ausgangspunkt, Tendenz, Beweismittel und Zweck der Untersuchung der Paralogismen beide Male ganz gleich ist, dass A^2 allerdings mannigfache Änderungen aufwies, die sich aber als Verbesserungen herausstellten. Die Angriffe gegen die rationale Psychologie sind in A^2 durchaus nicht schwächer, schüchterner und ungründlicher, im Gegenteil, klarer noch als in A^1 wird ausgesprochen, dass die rationale Psychologie nicht eine Doctrin, sondern lediglich eine Disziplin ist. Mit denselben Waffen und gleicher Schneidigkeit werden die dogmatischen Blendwerke der rationalen Psychologie aufgezeigt und zu Fall gebracht. Dass die Erörterungen über Seelenunsterblichkeit nur vorläufige seien, hier garnicht hergehörten und dem Zusammenhang nach unverständlich seien, ist ebenfalls schlechterdings nicht erweisbar. Zunächst ist festzustellen, dass schon A^1 von der Unsterblichkeit verschiedentlich spricht, zu vergl. A^1, p. 351, 366, 384, 394, und dass Kant beide Male dieselbe Stellung zur Lösung dieser Frage einnimmt. Erkennbar ist, was innerhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt, aber denkbar ist, was sich nur nicht selbst widerspricht. Darum wird durch die kritische Grenzbestimmung zwar dargetan, dass der bloss spekulative Beweis für die Unsterblichkeit hinfällig ist, da die notwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloss theoretischen Erkenntnis unserer selbst nie einzusehen ist, womit aber für die Befugnis, ja Notwendigkeit der Annahme eines künftigen Lebens auf dem Boden der pr. V. nicht das mindeste verloren ist. Weiter ist zu beachten, dass auch in A^1 in demselben Zusammenhange die Unsterblichkeit behandelt wird, wenn freilich auch, was oben dargetan war, die Darstellung in A^1 vor allem ausführlich die Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele bespricht und nur mehr gelegentlich auf die Unsterblichkeitsfrage hinweist, während in A^2 erstere Frage als nicht eigentlich „zu derjenigen Philosophie, wovon hier die Rede ist“, gehörend zurückgedrängt und nur ganz kurz behandelt

wird, während die letztere eine Besprechung erfährt. Es fallen also auch hier Schopenhauers Angriffe in Nichts zusammen.

So ergiebt sich dann, dass Kant aus sachlichen Gründen zur Umarbeitung seiner Vernunftkritik geschritten ist, und dass die Neuauflage formell und inhaltlich wesentliche Verbesserungen aufzeigt, ohne sachliche Differenzen im Gefolge zu haben. Trotzdem wird jemand, der Kants Vernunftkritik richtig verstehen will, neben A^2 auch die Prolegomena und A^1 zur Grundlage des Studiums machen müssen.

Vita.

Am 1. Oktober 1874 wurde ich, Friedrich Wilhelm Karl Johannes Wolf, als Sohn evangelischer Eltern in Dessau geboren. Nachdem ich daselbst das Gymnasium bis Unter-Tertia besucht, auch 1 Jahr am Unterricht der Mittelschule teilgenommen hatte, bestand ich Ostern 1889 die Aufnahmeprüfung am Herzogl. Landes-Seminar zu Cöthen. Mit gutem Erfolge legte ich Ostern 1895 die Schulamtskandidatenprüfung und Ostern 1897 die Anstellungs-Prüfung für die Volksschullehrer des Herzogtums Anhalt ab. Von Ostern 1895 bis Ostern 1900 unterrichtete ich an der Mädchen-Bürgerschule zu Dessau. Nach halbjährigem Besuch der Oberprima legte ich Michaelis 1900 am städtischen Gymnasium zu Greiz die Maturitätsprüfung ab. Um Philosophie, Germanistik und Theologie zu studieren, bezog ich Michaelis 1900 die Universität Halle. Ostern 1901 bestand ich daselbst das Hebraicum. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten:

Berger, Bremer, Burdach, Clemen, Fries, Haupt, Haym, Kähler, Kautzsch, Loofs, Prätorius, Reischle, Riehl, Saran, Schultze, Simon, Steuernagel, Strauch, Uphues, Vaihinger, Warneck.

Zu praktischen bezw. Seminarübungen wurde ich zugelassen von den Herren Professoren und Dozenten:

Berger, Bremer, Fries, Kähler, Kautzsch, Prätorius, Riehl, Saran, Schultze, Steuernagel, Strauch und Uphues.

Das Rigorosum bestand ich am 29. Juli 1905.

Allen meinen hochverehrten Herren Lehrern fühle ich mich zu grösstem Danke verpflichtet. Im besondern Masse gilt dies von Herrn Prof. Dr. Riehl, der mir die Anregung zur vorliegenden Arbeit gegeben und mir bei ihrer Abfassung mit sich stets gleichbleibender Freundlichkeit und Bereitwilligkeit ratend zur Seite gestanden hat, ferner auch von Herrn Prof. Dr. Uphues, der mir als ein väterlicher Freund jederzeit in meinen Studien förderlich gewesen ist.